नवभारत

वर्ष ५ वें] जानेवारी १९५२ [अंक ४ था

– तत्त्वज्ञान विशेषांक –

लेख :

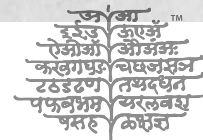
आधुनिक भारतीय आणि महाराष्ट्रीय तत्त्वविचारांचें भिन्न भिन्न दृष्टिकोनांतून समीक्षण; अरविन्द, राधाकृष्णन्, कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य, कृष्णमूर्ति, अनुकूलचन्द्र मुकर्जी इत्यादि भारतीय आणि रसेल, व्हाइटहेड इत्यादि पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञ यांच्या विचारांचा परिचय; मानवतावाद, वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान, तर्कनिष्ठ प्रत्यक्षवाद, विरोधविकासवाद, अस्तित्ववाद इत्यादि आधुनिक पाश्चात्त्य विचारसंप्रदायांचा परिचय-परामर्श.

• • •

लेखक :

अ. चं. मुकर्जी, नारायणराव निकम, रासविहारी दास, श्री. ना. दांडेकर, दे. द. वाडेकर, लक्ष्मणशास्त्री जोशी, न. र. फाटक, वि. कृ. गोकाक, या. कृ. कोठुरकर, श्री. गो. हुल्याळकर, प्रतापशेठ, दि. य. माहुलकर, दि. के. बेडेकर, चंद्रोदय भट्टाचार्य, श्रीनिवास दीक्षित, पु. ह. पटवर्धन, विश्वनाथ नरवणे, नी. र. वऱ्हाडपांडे, ह. कृ. मोहनी, ग. ना. जोशी, ना. पां. गुणे, रा. का. गोंडेकर, स. रं. सुंठणकर, ग. द. गद्रे.

किंमत २ रुपये







राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

आ म चें न वें प्र का श न

आपल्या गणराज्याची घडण

लेखकः– आचार्य दादा धर्माधिकारी

•

आपल्या गणराज्याची घडण होत असतां घडलेल्या अनेक प्रसंगांचीं हृदयंगम वर्णनें आणि त्यांतील थोर मंडळींची उत्कृष्ट शब्द-स्वभाव-चित्रें या पुस्तकांत पत्ररूपानें आपणांस वाचावयास मिळतील. आपल्या खाजगी अथवा सार्वजनिक ग्रंथालयासाठीं आपली प्रत आजच मागवा.

मूल्य ३॥ रुपये : टपाल खर्च निराळा

•

सु ल भ रा ष्ट्री य ग्रं थ मा ला, पु णें २

वर्ष पांचवें
अंक ४ था

नवभारत

जानेवारी
१९५२

जाहिरातींचे दर

	सबंध पान	अर्धे पान	पाव पान
एक वेळ	७५	५०	३५
तीन वेळा	७० प्रत्येक खेपेस	४५ प्रत्येक खेपेस	३० प्रत्येक खेपेस
सहा वेळां	६५ ,,	४० ,,	२५ ,,
बारा वेळां	६० ,,	३५ ,,	२० ,,

पाव पानापेक्षां कमी जाहिरात स्वीकारली जात नाहीं.

कव्हर पान नं. ४	प्रत्येक वेळेस	५० रुपये
कव्हर पान नं. २ व ३	,, ,,	२० रुपये

(१) सर्व जाहिराती 'जाहिराती व जाहिरातदार' या सदरांत छापल्या जातात.
(२) शक्य असेल त्या वेळेस जाहिरातदारांचा थोडक्यांत परिचय देण्याची पद्धत स्वीकारलेली आहे.
(३) एका पानांत दोन कॉलम्स असतात.
(४) पानाचा आकार ८॥" × ५।"

व्यवस्थापक
'नवभारत'
२९१ शनिवार, पुणें २

वर्गणीदारांस सूचना

(१) 'नवभारत'चा अंक दरमहा १ तारखेच्या आंत नियमितपणें काळजीपूर्वक पोस्टांत टाकला जातो. वर्गणीदारांस जर आपला अंक ५ तारखेपर्यंत मिळाला नाहीं तर त्यांनीं प्रथम स्थानिक पोस्ट ऑफिसांत चौकशी करून नंतर आमच्याकडे लिहावें. अंक शिल्लक असला तरच पाठविला जाईल. अंक न मिळाल्याबद्दल १० तारखेनंतर येणाऱ्या तक्रारीस उत्तर दिलें जाणार नाहीं.

(२) वर्गणीदार कोणत्याहि महिन्यापासून होतां येतें.

(३) पत्रव्यवहार करतांना नेहमीं अनुक्रम-नंबर अवश्य लिहावा. 'नवभारत' कचेरींतून दरमहा जो अंक रवाना होतो त्यावर पत्त्याच्या वरच्या बाजूस डाव्या हाताला अनुक्रम-नंबर लिहिलेला असतो.

(४) पत्ता बदलावयाचा असल्यास त्याबद्दलची सूचना कचेरीस २५ तारखे-पूर्वी मिळाली पाहिजे. त्यानंतर सूचना-पत्र आल्यास त्याची अंमलबजावणी त्याच महिन्यांत न होतां पुढील महिन्यापासून केली जाईल.

(५) 'नवभारत' च्या कोणत्याहि एजंटास वर्गणी वसूल करण्याचा अधिकार नाहीं. त्यामुळें कचेरी व वर्गणीदार या दोघांनाहि त्रास होतो व विलंब लागतो. म्हणून वर्गणी नेहमीं कचेरीकडे खालील पत्त्यावर पाठविण्याची कृपा करावी.

व्यवस्थापक
'नवभारत',
२९१ शनिवार, पुणें २

सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाचें मासिक

वर्ष पांचवें | नवभारत | जानेवारी
अंक चौथा | | १९५२

संचालक : श्री. शंकरराव देव

संपादक-मंडळ

आचार्य शं. द. जावडेकर–आचार्य स. ज. भागवत – श्री. हरि कृष्ण मोहनी – प्रा. वि. म. बेडेकर
का. संपादक

– तत्त्वज्ञान विशेषांक –





अ नु क्र म णि का

---

* मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारें महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणें, हें या मासिकाचें ध्येय व उदिष्ट आहे.
* या मासिकांत येणाऱ्या लेखांत कोणत्याहि विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतु नाहीं.
* मासिकांत प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणांत सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

वार्षिक रु. ९ **सहामाही रु. ५** **विशेषांकास रु. २**

हें मासिक र. ग. जोशी यांनीं **सुलभ मुद्रणालय, २९१ शनिवार, पुणें २,** येथें छापून सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

' नवभारत ' मासिक

तत्त्वज्ञान विशेषांक

(जानेवारी १९५२)

– लेखक-परिचय –

प्रा. दे. द. वाडेकर– पुणें विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक. यांचें ' आधुनिक मानसशास्त्र : इतिहास व संप्रदाय ' हें पुस्तक नुकतेंच प्रसिद्ध झालें आहे.

श्री. चंद्रोदय भट्टाचार्य– अमळनेर येथील ' तत्त्वज्ञान-मंदिर ' या संस्थेंत गेलीं ११ वर्षें ' फेलो '. यांचे लेख Philosophical Quarterly मध्यें येत असतात.

प्रा. शं. वा. दांडेकर– पुणें येथील सर परशुरामभाऊ कॉलेजचे सेवानिवृत्त प्राचार्य. भारतीय तत्त्वज्ञान-परिषदेच्या प्रस्तुत अधिवेशनांत नीतिशास्त्र विभागाचे अध्यक्ष. ' ईश्वरवाद ', ' आत्मविद्येचीं मूलतत्त्वें ' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

प्रा. नारायणराव निकम– (बंगलोर)-म्हैसूर विद्यापीठांतील तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक. भारतीय तत्त्वज्ञान-परिषदेचे एक सर-चिटणीस.

प्रा. वि. कृ. गोकाक– कोल्हापूर येथील राजाराम कॉलेजचे प्राचार्य. कानडींतील सुप्रसिद्ध कवि.

प्रा. ग. प्र. प्रधान– (पुणें) फर्ग्युसन कॉलेजमध्यें इंग्रजीचे प्राध्यापक.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी– (वाई)- ' धर्मकोशा 'चे सुप्रसिद्ध संपादक. ' हिंदुधर्मसमीक्षा ', ' जडवाद ', ' वैदिक संस्कृतीचा विकास ' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

प्रा. वा. कृ. कोठुरकर– बी. ए. (कँटब), एम्. ए. (मुंबई).- पुणें विद्यापीठांतील मानसशास्त्र-शाखेचे प्राध्यापक.

प्रा. अनुकूलचंद्र मुकर्जी– अखिलभारतीय तत्त्वज्ञान-परिषदेच्या पुणें येथील येत्या २६ व्या अधिवेशनाचे अध्यक्ष. अलाहाबाद विद्यापीठांत तत्त्वज्ञान-शाखेचे प्रमुख. त्यांच्यावरील प्रस्तुत अंकांतील डॉ. नरवणे यांचा लेख पहावा.

प्रा. विश्वनाथ नरवणे– एम्. ए.- अलाहाबाद विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचे एक प्राध्यापक.

श्री. दि. के. बेडेकर– (पुणें)- ' सोव्हिएट राष्ट्रें व लोक ', ' संयुक्त महाराष्ट्र ' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

श्री. पु. ह. ऊर्फ रावसाहेब पटवर्धन— मुंबईच्या सुप्रसिद्ध ' साधना ' या साप्ताहिकाचे संपादक.

अनुक्रमणिका

लेखक-परिचय

श्री. प्रतापशेट– अमळनेर येथील 'इंडियन इन्स्टिट्यूट ऑफ फिलॉसफी' या संस्थेचे संस्थापक व संचालक. यांचें 'तत्त्वज्ञानावरील व्याख्यानें' हें पुस्तक तत्त्वज्ञान-परिषदेंत प्रसिद्ध होत आहे. त्यांच्याविषयीं श्री. ह. कृ. मोहनी यांचा या अंकांतील लेख पहावा.

श्री. ह. कृ. मोहनी– 'नवभारत' मासिकाचे एक संपादक. 'तेजस्वी शिक्षण', 'आमचा सनातन धर्म', 'शिक्षण आणि सफाई' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

प्रा. न. र. फाटक– मुंबई येथील रामनारायण रुइया कॉलेजमध्यें मराठीचे प्राध्यापक. 'न्या. मू. रानडे यांचें चरित्र', 'हिंदी राष्ट्रवादाचा इतिहास', 'श्रीसमर्थ-चरित्र' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

प्रा. श्रीनिवास दीक्षित– धारवाड येथील कॉलेजमध्यें तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक.

प्रा. श्री. गो. हुल्याळकर– एम्. ए. (लंडन)- पुणें विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक.

प्रा. नी. र. वऱ्हाडपांडे– एम्. ए., बी. लिट्. (ऑक्स्फर्ड)- दिल्ली येथें 'संरक्षणविषयक वैज्ञानिक संघटने'च्या 'मानसशास्त्रीय संशोधनशाखे' मध्यें प्रमुख मानसशास्त्रज्ञ.

प्रा. रा. का. खांडेकर– (पुणें)- फर्ग्युसन कॉलेजमध्यें इंग्रजीचे प्राध्यापक.

प्रा. दि. द. माहुलकर– बडोद्याच्या 'महाराज सयाजीराव' विद्यापीठांत इंग्रजीचे प्राध्यापक. आधुनिक मानसशास्त्र व तत्त्वज्ञान यांचे व्यासंगी. 'नवे पैलू' (गीतेची समीक्षा) या पुस्तकाचे लेखक.

प्रा. ग. ना. जोशी– नवसारी येथील गार्दी कॉलेजमध्यें तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक.

डॉ. रासविहारी दास– एम्. ए., पीएच्. डी.- सागर विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानशाखेचे प्रमुख. 'The Philosophy of Whitehead' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

प्रा. ना. पां. गुणे– अमळनेर येथील प्रताप कॉलेजमध्यें इंग्रजीचे प्राध्यापक.

श्री. स. र. सुंठणकर– बी. ए., एल्‌एल्. बी. (बेळगांव)- 'मार्क्सवाद', 'हिंदी राष्ट्रवाद', 'Towards Freedom' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

श्री. ग. द. गद्रे– एम्. ए., एल्‌एल्. बी.- अमळनेर येथील 'तत्त्वज्ञान-मंदिरां'त 'फेलो'.



सं पा द की य

प्रस्तुत तत्त्वज्ञान-विशेषांकाविषयीं—

अखिलभारतीय तत्त्वज्ञानपरिषदेचें २६ वें अधिवेशन पुणें येथें १९५१ च्या डिसेंबरच्या २७–२८–२९ या दिवशीं भरत आहे. त्या अधिवेशनाचें उद्घाटन ता. २७ रोजीं मध्यवर्ती सरकारचे मंत्री ना. न. वि. गाडगीळ हे करीत असून त्याच प्रसंगीं त्यांच्याच हस्तें 'नवभारता' च्या या तत्त्वज्ञानविशेषांकाचें प्रकाशन होत आहे. या विशेषांकाच्या प्रकाशनाला भारतीय तत्त्वज्ञानपरिषदेनें आपल्या कार्यक्रमांत स्थान देऊन आणि नामदार न. वि. गाडगीळ यांनीं प्रकाशन जाहीर करण्याचें मान्य करून 'नवभारता'च्या या तत्त्वज्ञानविषयक अल्प सेवेचा जो गौरव केला आहे, त्याबद्दल 'नवभारत' उभयतांचें ऋणी आहे.

भारतीय तत्त्वज्ञानपरिषदेच्या पुणें येथील स्थानिक कार्यकर्त्यांनीं कांहीं महिन्यांपूर्वी परिषदेचें आगामी अधिवेशन यशस्वी करण्याबाबत इतरांबरोबर नियतकालिकांनींहि शक्य तें सहकार्य करावें, अशी अपेक्षा प्रकट केली. या अपेक्षेचें 'नवभारता'नें स्वागत केलें. 'तत्त्वज्ञान' हा एक 'नवभारता'चा आवडीचा विषय आहे. तत्त्वज्ञान हें समाजाच्या सांस्कृतिक विचाराचें एक श्रेष्ठ अंग असून, त्या त्या तत्त्वज्ञानांतून व्यक्तीच्या व समाजाच्या जीवननिष्ठा प्रतिबिंबित होत असतात. या दृष्टीनें तत्त्वज्ञानपरिषदेच्या अधिवेशनानें निर्माण होणाऱ्या वैचारिक वातावरणाची ही संधि घेऊन, 'नवभारता'नें आधुनिक तत्त्वज्ञानविषयक विचारांचा परिचय व आढावा वाचकांना सादर करावयाचें योजिलें. या प्रयत्नाचेंच दृश्य स्वरूप प्रस्तुत विशेषांक होय.

प्रस्तुत विशेषांकांत आधुनिक काळांतील, विशेषतः गेल्या सुमारें पन्नास वर्षांतील, भारतीय आणि पाश्चात्त्य अशा प्रमुख तत्त्वविचारांचा परिचय-परामर्श तज्ज्ञांकडून करून दिलेला आढळून येईल. आपल्या विसाव्या शतकाचा पूर्वार्ध ओलांडून आपण उत्तरार्धांतहि प्रवेश केलेला आहे. अशा वेळीं पाठीमागील पार्श्वभूमि लक्षांत घेऊन, गेल्या अर्धशतकांतील तत्त्वज्ञानाच्या निरनिराळ्या विभागांतील प्रमुख विचारांचें प्रस्तुत विशेषांकांत केलेलें समीक्षण जिज्ञासू वाचकांस प्रसंगोचित आणि उद्बोधक वाटेल असा विश्वास वाटतो. अर्थात्, या समीक्षणावरून होणारें तत्त्वज्ञान-विषयक दर्शन ओझरतेंच होणार. किंबहुना, ज्या कांहीं तत्त्वज्ञान्यांच्या विचारांचा परिचयपरामर्श प्रस्तुत अंकांत करून दिला गेला आहे, तो त्या तत्त्वज्ञान्यांपुरताहि सर्वस्पर्शी नाहीं. अर्थात् मासिकाच्या मर्यादित कक्षेंत तसें समग्रतया करणें दूरापास्तच आहे. परंतु वाचकाला आधुनिक जगांतील आपल्या भोंवतालचें—जवळचें, त्याच-प्रमाणें दूरचेंहि—तत्त्वज्ञानविषयक वातावरण कसें आहे, याची समग्र नसली तरी बरीचशी स्पष्ट कल्पना प्रस्तुत विशेषांकावरून येऊं शकेल.

आधुनिक काळांतील तत्त्वज्ञानांतील एक अत्यंत प्रभावी असा जो विचारप्रवाह मार्क्सचा विरोध-विकासवाद, त्याची ओझरती तात्त्विक मीमांसा आणि महाराष्ट्राच्या दृष्टीनें या विचारप्रवाहाचा संक्षिप्त इतिहास श्री. दि. के. बेडेकर यांच्या लेखांत आला आहे. (Dialectical Materialism याला मराठी प्रतिशब्द म्हणून 'विरोधविकासवाद'





संपादकीय

ह्या रूढ शब्दाऐवजीं श्री. दि. के. बेडेकर यांनीं 'द्वंद्वात्मक स्वयंगति वस्तुवाद' हा शब्द वापरला आहे व तो त्यांच्या दृष्टीनें मूळ कल्पनेला कसा धरून आहे हें त्यांनीं पूर्वीच 'नवभारता'च्या जानेवारी १९५० च्या अंकांतील आपल्या लेखांत दाखविलें आहे). या विचारप्रवाहाचें महत्त्व जाणून त्यावर आणखी एक लेख द्यावयाचें योजिलें होतें. आचार्य शं. द. जावडेकर यांचा या विषयावर लेख येणार होता. परंतु त्यांच्या प्रकृतीच्या अस्वास्थ्यामुळें त्यांचा लेख वेळेवर तयार होऊं न शकल्यानें तो प्रस्तुत अंकांत देतां आला नाहीं, याचें वाईट वाटतें.

या अंकांत आधुनिक तत्त्वज्ञानांतील ज्या विचारांचा परिचय करून देण्यांत आला आहे, ते मूळ विचार अत्यंत कमावलेल्या अशा इंग्रजीच्या माध्यमांतून प्रकट झालेले आहेत. त्या विचारांतील पंथ, वाद, सूक्ष्म छटा इत्यादि व्यक्त करणारे मूळ इंग्रजी शब्द पुष्कळच असून ते इतके ठराविक व रूढ झाले आहेत कीं, ते इंग्रजींतूनच वाचणारांनाच सुपरिचित आणि अर्थवाही वाटतात. विशेषांकांतील कांहीं लेख तर मूळ इंग्रजींतूनच लिहिलेले असून त्यांचा सारांश वा अनुवाद 'नवभारता'करितां मुद्दाम करून घ्यावा लागला आहे. मूळ इंग्रजींतील हे सूक्ष्म विचार सुगम आणि सुव्यवस्थित रीतीनें मराठींतून (तसें पाहिलें असतां, कोणत्याहि भारतीय प्रादेशिक भाषेंतून) व्यक्त करणें आपल्या सध्यांच्या शैक्षणिक परिस्थितींत किती जिकिरीचें आहे याची कल्पना थोड्या विचाराअंतीं वाचकाला येऊं शकेल. परंतु आपली मराठी (व इतर प्रादेशिक भाषा) उच्च अध्ययन-अध्यापनाचें माध्यम होणें हें लवकरच अपरिहार्य आहे. म्हणून अशा प्रकारचें कार्य लवकर सुरू होणें अवश्य आहे. या दृष्टीनें पाहतां, 'नवभारता'चा प्रस्तुत प्रयत्न वैशिष्ट्यपूर्ण वाटेल.

आरंभीं, तत्त्वज्ञानविशेषांक काढण्याचें योजतांना, 'नवभारता'ची आर्थिक परिस्थिति लक्षांत घेऊन असें योजिलें होतें कीं, हा विशेषांक 'नवभारता'च्या नेहमींच्या अंकाएवढाच ६४ पानांचा काढावा, केवळ तत्त्वज्ञानविषयकच लेख त्यांत घ्यावे एवढाच त्यांत 'विशेष' ठेवावा. परंतु जसजसा विषयाचा व्याप अधिकाधिक लक्षांत येत गेला तसतसें योजनेचें स्वरूप अधिकाधिक निश्चित व व्यापक होत चाललें. ज्या तज्ज्ञ लेखकांना लेखांबद्दल विनंति केली, त्यांपैकीं बऱ्याच जणांकडून लेख मिळूं शकले. अशा प्रकारें तज्ज्ञ लेखकांकडून लिहिलेलें या विषयावरील साहित्य एकाच अंकांत सादर करतां आल्यास तत्त्वज्ञानप्रेमी वाचकांना हा अंक स्वागतार्ह आणि संग्राह्य वाटेल, या भावनेनें आलेलें लेख-साहित्य प्रस्तुत विशेषांकाच्या रूपानें नेहमींच्या अंकाच्या दुप्पट अशा भरगच्च स्वरूपांत देणें प्रसंगोचित आणि वैशिष्ट्यपूर्ण म्हणून द्यावयाचें ठरविलें. अर्थात् 'नवभारता'च्या आधींच असमाधानकारक असलेल्या आर्थिक परिस्थितींत हा दुप्पट वाढलेला खर्च डोईजडच होता. परंतु या वाढलेल्या आर्थिक बोजांतून 'नवभारता'ची सुटका अमळनेरचे तत्त्वज्ञानप्रेमी श्री. प्रतापशेट यांनीं केली. आमच्या विनंतीस मान देऊन त्यांनीं या विशेषांकाकरितां जादा लागलेल्या खर्चाकडे विनियोग करण्याकरितां ५५० रु.ची देणगी 'नवभारता'ला दिली. श्री. प्रतापशेटच्या या तत्त्वज्ञानप्रेमी, औचित्यपूर्ण औदार्याबद्दल त्यांचे आम्ही अत्यंत आभारी आहोंत.

या विशेषांकाची योजना करण्यांत व ती पार पाडण्यांत अनेकांचें साहाय्य झालें आहे. सर्वांचा निर्देश करणें स्थलाभावीं अशक्य आहे. परंतु त्यांत विशेषतः आचार्य स. ज. भागवत, प्रा. दे. द. वाडेकर, श्री. दि. के. बेडेकर यांचा निर्देश करणें कर्तव्य समजतों. या अंकांतील लेखकांनींहि आमच्या विनंतीला मान देऊन आपले लेख मोठ्या तत्परतेनें पाठविले. सुलभ मुद्रणालयाचे व्यवस्थापक श्री. रा. ना. सरनाईक आणि त्यांचे सहकारी यांनीं नेहमीपेक्षां दुप्पट छपाई असतांनाहि वेळेवर व व्यवस्थितपणें काम पुरें करून दिलें. या सर्वांचे 'नवभारता' तर्फे मनःपूर्वक आभार मानतों.

—वि. म. बेडेकर

प्रा. दे. द. वाडेकर

भारतीय तत्त्वज्ञानसभा : स्थूल सिंहावलोकन

या डिसेंबर महिन्यांत ता. २७, २८, २९ रोजीं पुण्यांत 'अखिलभारतीय तत्त्वज्ञानसभे'चें सव्विसावें अधिवेशन भरत आहे. पुण्यांत या सभेचें नववें अधिवेशन पूर्वी १९३३-३४ सालीं भरलें होतें, त्यास आतां सतरा वर्षें झालीं. तें अधिवेशन भरलें त्या वेळीं पुणें हें मुंबई विद्यापीठाच्या शैक्षणिक कक्षेखालीं असून, मुंबई विद्यापीठाच्या निमंत्रणावरून तें अधिवेशन, पुणें हें मुंबई विद्यापीठाचें एक विद्यापीठप्राय शैक्षणिक केंद्र (quasi-University Centre) म्हणून पुण्यांत भरलें होतें. त्यानंतर आतां सरकारी कायद्यानें पुण्यांत नवीन व जोमदार विद्यापीठ स्थापन होऊन पुणें हें प्रत्यक्ष विद्यापीठाचें केंद्र म्हणून सिद्ध झालें आहे. पुणें विद्यापीठानें आपल्या स्थापनेच्या नंतर पहिल्याच वर्षी 'भारतीय-विज्ञान-सभे'-(Indian Science Congress)-सारख्या विशाल सभेचें अधिवेशन अत्यंत यशस्वीपणानें भरविलें हें महत्त्वाचें आहे.

त्यानंतर हळूहळू सर्वच विविध विद्यापीठीय विषयांच्या सभांस, आपापलीं अधिवेशनें पुण्यास पुणें विद्यापीठाच्या विद्यमानें भरविण्याचीं निमंत्रणें या विद्यापीठानें देणें क्रमप्राप्तच होतें. त्यास अनुसरून या वर्षी पुण्यांत पुणें विद्यापीठाच्या निमंत्रणानें भारतीय तत्त्वज्ञानसभेचें अधिवेशन भरत आहे ही अत्यंत इष्ट अशीच गोष्ट आहे. या अधिवेशनाचें निमंत्रण १९४८ सालीं डिसेंबरांत मुंबईस तेविसावें अधिवेशन झालें त्या वेळींच त्याचे उद्घाटक ने. ना. मु. रा. ऊर्फ बाबासाहेब जयकर—ते त्या वेळीं नुकत्याच जन्मास आलेल्या पुणें विद्यापीठाचे कुलगुरु नेमण्यांत आले होते—यांनीं पुणें विद्यापीठाच्या वतीनें दिलें होतें. परंतु त्यानंतर १९४९ सालीं भरावयाचें अधिवेशन पाटण्यास भरावयाचें आधींच ठरलेलें होतें, व १९५० सालचें अधिवेशन रौप्यमहोत्सवाचें म्हणून सभेच्या जन्मस्थानींच म्हणजे कलकत्त्यासच भरावें हें उचित असल्यानें तें तेथें भरावयाचें ठरलें. त्यामुळें पुण्यानें दिलेल्या निमंत्रणानंतर शक्य तेवढ्या लवकर हें अधिवेशन आतां पुण्यास भरत आहे. या निमित्तानें 'नवभारता'चा एक अनुरूप असा विशेषांक काढावा अशी योजना त्याच्या संपादकांनीं केली हें उचितच होय. या योजनेंत 'भारतीय तत्त्वज्ञानसभे'बाबत एकादा सिंहावलोकनात्मक लेख घालणें हें ओघानेंच आलें. हा लेख संपादकांच्या योजनेंत मीं लिहावा असें त्यांनीं ठरविल्यावरून तो मी त्यांस सादर करीत आहे.

'भारतीय तत्त्वज्ञानसभे'चें पहिलें अधिवेशन १९२५ सालीं कलकत्त्यास भरलें होतें व गेलें म्हणजे १९५० सालचें (रौप्य) अधिवेशनहि कलकत्त्यास भरलें. योगायोग असा कीं, या पाव शतकाच्या आद्यन्तींच्या या दोन्हीं अधिवेशनांस हजर राहण्याचें भाग्य मला लाभलें होतें व त्या दोन्ही अधिवेशनांमधील सुमारें अकरा—आणि विशेषतः अलीकडील—इतर अधिवेशनांसहि मी हजर होतों. त्यामुळें हा लेख लिहितांना माझ्या मनश्चक्षूंपुढें अनेक सुखद ऐतिहासिक स्मृती उभ्या राहत आहेत. शिवाय '-सभे'च्या रौप्य-अधिवेशन-प्रसंगीं '-सभे'नें प्रसिद्ध केलेल्या 'रौप्य-महोत्सव-संस्मृति-ग्रंथां'त, '-सभे'च्या स्थापनेपासून तिजशीं





घनिष्ठ संबंध असलेले तिचे एक नामवंत सभासद व अलीकडे तिच्या कार्यकारी मंडळाचे अध्यक्ष असलेले प्रा. अरदेशर वाडिया यांनीं जो एक '-सभे'बद्दल सिंहावलोकनात्मक लेख लिहिलेला आहे तोहि मजपुढें आहेच. या साहित्यावरून '-सभे'चा इतिहास नव्हे, पण एक सामान्य ऐतिहासिक सिंहावलोकन वाचकांस या लेखांत सादर करावयाचें योजिलें आहे.

'भारतीय तत्त्वज्ञानसभा' ही संस्था १९२५ सालीं कलकत्ता विद्यापीठाच्या विद्यमानें कलकत्त्यांत स्थापन झाली. अखिल भारतांतील विद्यापीठांतील तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांचा एकमेकांशीं परिचय व तात्त्विक विचारविनिमय घडवून आणण्याच्या इच्छेंत या संस्थेचें मूळ शोधलें पाहिजे. १९१४ सालीं 'अखिलभारतीय विज्ञान-सभा' (Indian Science Congress) स्थापन झाली व अशा रीतीनें सर्व वैज्ञानिक प्राध्यापकांस एकत्र येऊन आपापल्या विषयांची चर्चा करण्यास अखिल-भारतीय स्वरूपाचें एक चर्चापीठ उपलब्ध झालें. या सभेंत मानसशास्त्राच्या (जें शास्त्र त्या वेळीं बहुतांशीं तत्त्वज्ञानांत अंतर्भूत होत असे) शाखेचाहि अंतर्भाव करण्यांत आला; पण त्यांत साहजिकच इतर तात्त्विक विषयांस वाव नव्हता. त्यामुळें तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांस तत्त्वज्ञानासाठीं असें वेगळें व तत्त्वज्ञानांतर्गत सर्वच विषयांसाठीं एकत्र असें एक चर्चापीठ हवें होतें. या अनुक्त इच्छेस १९२५ सालीं प्रा. सर्वपल्ली राधाकृष्णन्---हे त्या वेळीं कलकत्त्यास कलकत्ता विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचे 'राजे पांचवे जॉर्ज प्राध्यापक' या उच्च पदावर होते---यांनीं तोंड फोडलें. त्यांनींच आपले कलकत्त्यांतील व बाहेरील सहकारी व मित्र यांच्या साहाय्यानें 'भारतीय तत्त्वज्ञानसभे'चें पहिलें अत्यंत थाटाचें व यशस्वी अधिवेशन भरविलें व हीच या संस्थेची स्थापना होय. या अधिवेशनाच्या वेळीं जीं दृश्यें मीं पाहिलीं आहेत त्यांवरून त्यामागील खरी स्फूर्तिदात्री शक्ति प्रा. राधाकृष्णन् हेच होते हें अत्यंत स्पष्ट होतें व म्हणून या संस्थेचे आद्यसंस्थापक म्हणून प्रा. राधाकृष्णन् यांचाच उल्लेख केला पाहिजे, यांत शंका नाहीं. त्या वेळीं प्रा. राधाकृष्णन् हे नुकतेच आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे तत्त्वज्ञानी व तात्त्विक लेखक म्हणून मान्य होऊं लागले होते व त्यांच्याभोंवतीं अनेक तरुण तत्त्वज्ञांची प्रभावळ होती. या सभेच्या संस्थापनेच्या कामांत त्यांस साहजिकच या सहकाऱ्यांची मदत झाली. या सहकाऱ्यांत विशेषतः प्रो. हरिदास भट्टाचार्य, डॉ. एन्. एन्. सेनगुप्त, डॉ. सरोजकुमार दास, डॉ. सुरेंद्रनाथ दासगुप्त यांचीं नांवें उल्लेखनीय होत. या सर्व मंडळींनीं पुढें आपापल्या विषयांत अभिनंदनीय संशोधनकार्य करून दाखविल्यानें तेहि आज तत्त्वज्ञानांतील नामवंत लेखक म्हणून प्रसिद्ध आहेत.

'-तत्त्वज्ञानसभे'चा जन्म कलकत्त्यांत झाला ही गोष्ट यदृच्छेची नसून अर्थसूचकच आहे असें म्हणावयास पाहिजे. विख्यात शिक्षणज्ञ (परलोकवासी) सर आशुतोष मुकर्जी यांच्या नेतृत्वाखालीं, १९१९ सालीं प्रसिद्ध झालेल्या सॅड्लर कमिशनच्या रिपोर्टीनंतर, कलकत्ता विद्यापीठाचा जो अभिनंदनीय विकास घडून आला त्यांत पदव्युत्तर अध्यापनाचें व संशोधनाचें एक वेगळें खातेंच निर्माण करण्यांत आलें व तेथपासून कलकत्ता विद्यापीठ हें सर्वच विषयांत अखिल भारतांतील एक वरिष्ठ उच्च अध्यापन--व--संशोधन-केंद्र म्हणून अग्रेसरत्व पावलें आहे. अखिल भारतांतून सर्वच विद्यालयांतील अव्वल दर्जाचे विद्वान् व तज्ज्ञ कलकत्ता विद्यापीठांत गोळा करावयाचें हें सर आशुतोष यांचें सर्वसामान्य धोरणच होतें व त्यास अनुसरूनच त्यांनीं प्रा. चंद्रशेखर वेंकट रामन् यांस अर्थखात्यांतून किंवा प्रा. राधाकृष्णन् यांस म्हैसुराहून उचलून नेलें होतें. कलकत्त्यांत विद्येची ही जी उपासना सर आशुतोष यांनीं निष्ठेनें चालविली होती तींतच कलकत्त्याच्या आजच्या विद्वत्ताविषयक महानुभावित्वाचें रहस्य आहे. आज कोणतीहि भारतीय विद्वत्सभा घ्या, खुद्द तत्त्वज्ञानसंस्था घ्या, तींत बंगाली वा इतर कलकत्ता विद्यापीठांतील विद्वानांचेंच प्रामुख्य प्रतीत होतें याचें श्रेय अशा तऱ्हेनें सर आशुतोष यांजकडे जातें. तत्त्वज्ञान-सभेचा जन्म कलकत्त्यांत झाला ही गोष्ट सूचक आहे असें वर म्हटलें त्याचा यामुळें उलगडा होईल.





अनुक्रमणिका

भारतीय तत्त्वज्ञानसभा : स्थूल सिंहावलोकन

तत्त्वज्ञान-सभेचा कलकत्त्यांत जन्म झाला त्या वेळचें तिचें वैभव व थाट काय विचारावा ! अखिल भारताच्या कानाकोपऱ्यांतून उत्साही प्रतिनिधी आले होते व त्यांची उत्तम व्यवस्था ठेवण्यांत आली होती. बंगालचे त्या वेळचे राज्यपाल लॉर्ड लिटन् यांनीं अधिवेशनाचें उद्घाटन केलें व तत्त्वज्ञ कविवर्य रवीन्द्रनाथ ठाकूर यांनीं अधिवेशनाचें अध्यक्षस्थान भूषविलें ! कविवर्यांची मखमली झग्यांतील व लांब शुभ्र दाढीची ऋषितुल्य मूर्ति, काव्यमय व मधुर भाषा व तदनुरूप कंपयुक्त भाव-निदर्शक वाणी व हिंदी तत्त्वज्ञानाबद्दलचा अभिमानी आवेश यांनीं माझ्या मनावर केलेला संस्कार अजूनहि ताजा आहे. तसेंच, प्रा. राधाकृष्णन् व त्यांचे इतर सहकारी सर्व अधिवेशनांत आपल्या प्रभावी व्यक्तिमत्त्वानें चमकत होते व प्रतिनिधींच्या मनांत स्फूर्ति उत्पन्न करीत होते. या स्फूर्तीतूनच तत्त्वज्ञान-सभेस स्थायी स्वरूप प्राप्त झालें व त्यामुळेंच तिचा संसार आजपर्यंत कमीअधिक जोमानें चालू आहे.

कलकत्त्याच्या या पहिल्या अधिवेशनानंतर '-तत्त्वज्ञान-सभे'चीं अधिवेशनें भारतांतील बहुतेक विद्यापीठ-केंद्रांतून फिरलीं आहेत. त्यांचें थोडेंसुद्धां वर्णन येथें देणें शक्य नाहीं. दक्षिणेंतील मद्रास, त्रिवेंद्रम्, म्हैसूर, हैदराबाद, वाल्टेर (आंध्र) या विद्यापीठांत सभेचीं अधिवेशनें थाटानें व उत्साहानें झालीं आहेत. हैदराबाद, म्हैसूर, त्रिवेंद्रम् हीं संस्थानें असल्यामुळें तेथील सरकारांचें वैभवहि साहजिक सभेच्या अधिवेशनास प्राप्त झालें. आपल्या प्रांतांतहि मुंबईस दोन वेळां (१९२७ व १९४८) अधिवेशनें झालीं व पुण्यास एक (१९३३-३४) झालें. नागपूर, ढाका, अलीगड, लखनौ, पाटणा, अलाहाबाद, बनारस, दिल्ली, लाहोर याहि ठिकाणीं उत्साही अधिवेशनें भरलीं व यांपैकीं कांहीं ठिकाणीं तर तीं दोन-दोन भरलीं आहेत. या सर्व अधिवेशनांतून भारतांतील तत्त्वज्ञानाभ्यासी—अध्यापक, विद्यार्थी व इतरहि—प्रतिनिधींनीं अनेक विषयांवर अभ्यासपूर्वक चर्चा घडवून आणल्या, परस्परांच्या सहवासांतून व विचार-विनिमयांतून स्फूर्ति घेतली व योजना आंखल्या, स्वतःच्या विचारास चालना दिली व लेखन केलें. '-सभा' जन्मास येण्यापूर्वी हें फारसें घडत नव्हतें; जो तो अभ्यासी आपापल्या ठिकाणीं बसून बौद्धिक दृष्ट्या संकुचित आत्मतृप्तींत गढून गेलेला असे. '-सभे'च्या स्थापनेनंतर वर्षाच्या शेवटीं जमणाऱ्या या मेळाव्यामुळें ही आत्मतृप्तीची झांपड झाडून कांहीं तरी उद्योग—वाचन, विचार, लेखन—करावा व या मेळाव्यांतील चर्चेंत, भाषणांत, लेखनांत आपणहि भाग घ्यावा असें त्यांस वाटूं लागलें. अधिवेशनास नुसतें हजर राहिलें तरी नवनवीन विचारप्रवाह कानांवरून जातात हेंहि त्यांस आढळून आलें. '-सभे'च्या स्थापनेमुळें व वार्षिक अधिवेशनामुळें हा मोठाच फायदा झाला यांत शंका नाहीं.

तत्त्वज्ञान-सभेच्या कार्याची सामान्य घडण व पद्धति अशी आहे. सभेच्या समग्र अधिवेशनास एक प्राध्यक्ष (General President) असावयाचा, व सभेचे तत्त्वज्ञानांतर्गत उपविषयानुरूप जे शाखा-विभाग (Sections) त्यांचे वेगवेगळे शाखाध्यक्ष (Sectional Presidents) असावयाचे, व त्यांची निवडणूक एक वर्ष आधीं व्हावयाची. प्राध्यक्षांचें भाषण समग्र अधिवेशनापुढें व्हावयाचें. शाखाध्यक्षांचीं भाषणें पहिल्या कलकत्ता अधिवेशनांत मात्र समग्र अधिवेशनांत न होतां वेगवेगळीं त्या त्या शाखीय सभेपुढें झालीं. परंतु यामुळें सर्व शाखाध्यक्षांचीं भाषणें सर्वांस ऐकतां येत नाहींत या गैरसोयीमुळें ही पद्धत बदलून पुढें शाखाध्यक्षांचीं भाषणेंसुद्धां समग्र अधिवेशनापुढेंच व्हावयाचीं, अशी पद्धत स्वीकारण्यांत आली व तीच आज चालू आहे. प्राध्यक्षांची व शाखाध्यक्षांचीं आपापल्या सामान्य किंवा शाखीय अभ्यास-विषयांवरील विद्वत्ताप्रचुर व विचारपरिप्लुत भाषणें ऐकिलीं म्हणजे तत्त्वज्ञानांतर्गत शाखोपशाखांतील वैचारिक सद्यःस्थितीची श्रोत्यांस चांगली व संक्षेपी माहिती व्हावी अशी या योजनेमागील व्यवस्था आहे हें उघड आहे. याशिवाय समग्र अधिवेशनांत दोन पूर्वनियुक्त विषयांवरील परिसंवाद (Symposia) व्हावयाचे अशीहि कलकत्त्याच्या अधिवेशनानंतर स्वीकारलेली सभेची पद्धति आहे. परिसंवादाचे विषय व त्यांवरील वक्ते यांची निवडहि एक वर्ष आधीं व्हावयाची. परिसंवादाचा एक विषय सामान्यतः सत्ताशास्त्र

अनुक्रमणिका




(Metaphysics), ज्ञानशास्त्र (Epistemology) किंवा अनुमानशास्त्र (Logic) या औपपत्तिक (Theoretical) क्षेत्रांतील असावयाचा; तर दुसरा विषय सामान्यतः नीतिशास्त्र (Ethics), सामाजिक व राजकीय तत्त्वज्ञान (Social and Political Philosophy), धर्म (Religion), इत्यादि व्यावहारिक (Practical) क्षेत्रांतील असावयाचा. प्राध्यक्ष, शाखाध्यक्ष व परिसंवादक यांनीं आपापलीं भाषणें आधीं लेखी स्वरूपांत तयार करावयाचीं असतात. याशिवाय विविध विषयांवरील निबंधांचें वाचन व चर्चा हींहि '-सभे 'च्या अधिवेशनांत होत असतात; परंतु तीं समग्र अधिवेशनापुढें न होतां तीं उपविषयांच्या वेगवेगळ्या शाखा-सभांतून एकाच वेळीं होतात व त्या वेळीं शाखाध्यक्ष हे अध्यक्षस्थानीं असतात. या वेळीं प्रतिनिधींची एका शाखेंतून दुसऱ्या शाखेंत अशी, त्या त्या शाखेंतील महत्त्वाचे निबंध ऐकण्याची व चर्चिण्याची संधि न चुकविण्याच्या दृष्टीनें, प्रेक्षणीय धांवपळ चालू असते.

'-तत्त्वज्ञान-सभे'तील शाखाविषयांच्या विभागणींत वेळोवेळीं थोडेफार बदल झाले आहेत. पहिल्या अधिवेशनांत--(१) भारतीय तत्त्वज्ञान, (२) तर्कशास्त्र व सत्ताशास्त्र, (३) धर्मतत्त्वज्ञान, (४) तत्त्वज्ञानेतिहास व (५) नीतिशास्त्र व सामाजिक तत्त्वज्ञान अशा पांच शाखा होत्या. त्यांत पुढें (६) मानसशास्त्र या शाखेची भर पडली. मध्यंतरीं ' तत्त्वज्ञानेतिहास ' ही वेगळी शाखा बंद पडली व तिचा अंतर्भाव ' तर्कशास्त्र व सत्ताशास्त्र ' या शाखेंत करण्यांत आला; तसेंच ' धर्मतत्त्वज्ञान ' या शाखेचाहि वेगळा संसार बंद पडून त्याचा समावेश ' नीतिशास्त्र व सामाजिक तत्त्वज्ञान ' या शाखेंत करण्यांत आला. तसेंच, मध्यंतरीं कांहीं वर्षें ' इस्लामी तत्त्वज्ञान ' हीहि एक वेगळी शाखा उघडण्यांत आली होती. पण पुढें ही व ' भारतीय तत्त्वज्ञान ' या शाखा, त्यांच्या व धार्मिक प्रादेशिक दृष्टिकोनाचा उल्लेख करणारें त्यांचें नामकरण गाळून, त्यांतल्या विषयभेदांप्रमाणें इतर शाखांमध्यें विलीन करण्यांत आल्या. आणि अशा तऱ्हेनें अनेक फेरबदल होऊन शेवटीं आज पुढील चार शाखा '-तत्त्वज्ञान-सभें 'त अंतर्भूत आहेत : (१) तर्कशास्त्र व सत्ताशास्त्र, (२) तत्त्वज्ञानेतिहास, (३) सामाजिक तत्त्वज्ञान व (४) मानसशास्त्र. '-सभें 'तील विषयानुरूप वेगळ्या शाखांची ही योजनाच सर्वस्वीं रद्द करून कांहीं थोड्या निवडक विषयांवर समग्र मोठ्या अधिवेशनांतच वादविवाद घडवून आणण्याची योजना ' आर्थिक परिषद् ' किंवा ' राज्यशास्त्र-परिषद् ' यांसारखी करावी अशी सूचना '-सभें 'त मधून मधून येते. परंतु एकंदरींत '-सभें 'त या सूचनेस अनुकूलता मिळत नाहीं व तें बरेंहि आहे. ' शाखा '-योजनेमुळें सभासदांच्या लहान लहान गटांतून विविध विषयांवर वेगवेगळी चर्चा करतां येते व तींत सभासदांस आपल्या आवडीप्रमाणें भाग घेतां येतो, हा फार मोठा फायदा आहे यांत शंका नाहीं.

'-सभे 'च्या अधिवेशनांतून प्राध्यक्ष, शाखाध्यक्ष, परिसंवादक व निबंधलेखक यांनीं आजवर जें आपलें विचारसाहित्य अभ्यासकांस सादर केलें तें सर्व एकत्र असें दुर्दैवानें उपलब्ध नाहीं. '-सभे'ची आर्थिक संघटना पहिल्यापासूनच तितकीशी संपन्न किंवा कार्यक्षम नसल्यानेंच अर्थात् हें शक्य झालें नाहीं. '-सभे 'स सर्वच भाषणें, परिसंवाद किंवा निबंध प्रसिद्ध करतां आले नाहींत हें तर खरेंच; परंतु महत्त्वाचें असें सर्व साहित्यहि '-सभे 'स प्रसिद्ध करतां आलेलें नाहीं, ही फार खेदाची गोष्ट होय. तरी पण '-सभे 'नें वार्षिक निवेदनाचीं जीं पुस्तकें बहुतेक वार्षिक अधिवेशनांच्या वेळीं काढलीं आहेत, त्यांतील प्रसिद्ध साहित्य पाहतां '-सभे 'नें भारतांतील तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांच्या विचारास व लेखनास जी चालना दिली आहे त्यास बरींच इष्ट अशीं फळें आलीं आहेत, हें मान्य केलें पाहिजे. अधिवेशनांतील पूर्वनियुक्त भाषणें तर बोलूनचालून मुद्दाम अभ्यास व विचार करून अधिवेशनासाठींच तयार केलेलीं असतात. शिवाय, त्यांतील कित्येक लेखांचें मूळहि '-सभे'च्या अधिवेशनांतील चर्चेंतच किंवा सभेसाठीं केलेल्या अभ्यासांतच सांपडून येईल. यावरूनच '-सभे'ची उपयुक्तता पटण्यासारखी आहे.

भारतीय तत्त्वज्ञानसभा : स्थूल सिंहावलोकन

सुदैवानें '-सभे'स आजवर प्राध्यक्षांची चांगली उच्च दर्जाची मालिका प्राप्त झाली. या मालिकेंत टागोरांनंतर गंगानाथ झा, राधाकृष्णन्, ध्रुव, ऊर्कूहार्ट, वाडिया, लॅंग्ले, कृष्णचंद्र भट्टाचार्य, मॅकेन्झी, हॉग्, दासगुप्त, रानडे, चार्लस् अँड्रूज, हिरियण्णा, सेनगुप्त, श्रीनिवासाचारी, शरीफ, सी. पी. रामस्वामी अय्यर, महेंद्रनाथ सरकार, शिशिरकुमार मैत्र, मलकानी, यांसारखी भारतांतील तत्त्वाभ्यासकांतील अव्वल दर्जाची मंडळी '-सभे'नें गोंविली आहेत. यांपैकीं बहुतेक मंडळी प्रथमतः शाखाध्यक्षांच्या यादींत जाऊन नंतर प्राध्यक्ष झाली. केवळ शाखाध्यक्षांच्या यादींतहि तत्त्वज्ञानाच्या आस्थेवाईक अभ्यासकांचींच नांवें सांपडतील. (यांतील बहुतेक मंडळी व्यवसायानें तत्त्वज्ञानाध्यापकांपैकींच आहेत ही गोष्ट चटकन् लक्षांत आल्याखेरीज राहत नाहीं, हीहि गोष्ट सूचकच आहे. '-सभा' ही संस्था केवळ तत्त्वज्ञानाध्यापकांकरितां नसली तरी ती संस्था मुख्यतः या अध्यापकांनींच निर्माण केली व तिच्या चालकत्वांत हीच मंडळी प्रामुख्यानें लक्ष घालीत आहेत. ही गोष्ट उघड आहे.) यांपैकीं बहुतेक सर्व प्राध्यक्ष व शाखाध्यक्ष यांनीं आपापल्या अध्यक्षीय भाषणांत आपापल्या निवडलेल्या विषयांवरील आपले बहुमोल विचार मांडले आहेत. हीं सर्व भाषणें एकत्र छापल्यास तो एक तत्त्वाभ्यासकांस उपयुक्त ग्रंथ होईल यांत शंका नाहीं. परिसंवाद व निबंध यांतीलहि कांहीं लेखन अत्यंत विचारप्रवर्तक व रक्षणीय स्वरूपाचें झालें आहे.

'-तत्त्वज्ञानसभे'चें हें सर्व साहित्य नियमितपणें व संपूर्णपणें प्रसिद्ध करण्यास '-सभे'चें असें वेगळें नियतकालिक नाहीं. '-सभे'च्या स्थापनेच्याच वर्षी असें नियतकालिक स्थापण्याच्या योजना वगैरे झाल्याचें आठवतें. परंतु त्या योजना फलद्रूप झाल्या नाहींत. सुदैवानें श्रीमंत प्रतापशेठ यांनीं चालविलेली अमळनेरची 'भारतीय तत्त्वज्ञानसंस्था' ही जें एक इंग्रजी 'तत्त्वज्ञान-त्रैमासिक' (Philosophical Quarterly) चालविते त्याचा आधार मात्र '-तत्त्वज्ञानसभे'स मिळाला आहे. तेंच गेलीं कित्येक वर्षे '-सभे'चें मुखपत्र म्हणून '-सभे'नें मान्य केलें आहे. परंतु '-सभे'च्या गरजांस तें साहजिकच पुरें पडत नाहीं, असा अनुभव आहे.

'-सभे'ची आतां नोंदलेली घटना असून ती फार साधी आहे. '-सभे'स वर्षाचे दहा रुपये देणारे साधारण सभासद, एकदम शंभर रुपये देणारे आजीव सभासद व एकदम पांच हजार रुपये देणारे आश्रयदाते सभासद, हे '-सभे'च्या सभासदांचे मुख्य वर्ग आहेत. (यांशिवाय सहकारी सभासद व संस्था-सभासद हे वर्ग आहेत, पण त्यांना सभेच्या कारभारांत फारसें स्थान नाहीं व त्यांची संख्याहि अल्प व अस्थिर असते.) या सभासदांनीं एक अध्यक्ष, दोन चिटणीस, दोन नायब-चिटणीस आणि भारतांतील व सिलोनमधील प्रत्येक विद्यापीठाचे एकेक प्रतिनिधि यांचें मिळून कार्यकारी मंडळ दर तीन वर्षांनीं निवडावयाचें, व या कार्यकारी मंडळाच्या सामान्य नियंत्रणाखालीं अध्यक्ष व चिटणीस यांनीं संस्थेचा कारभार हांकावयाचा. अधिवेशनांतील प्राध्यक्ष, शाखाध्यक्ष, परिसंवादक वगैरेंची निवड या कार्यकारी मंडळानेंच करावयाची. तसेंच भाषणें, परिसंवाद, निबंध, निवेदनें यांच्या प्रसिद्धीचीहि या मंडळानेंच व्यवस्था करावयाची. परंतु संस्थेच्या सभासदांची संख्या नेहमींच अल्प असत आली आहे, व मोठ्या अशा देणग्याहि संस्थेस दात्यांकडून किंवा सरकारकडून फारशा मिळत नाहींत. नवलाची गोष्ट अशी कीं, तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांनीं काढलेली व घटनेंतहि त्यांनाच प्रामुख्य असलेली व त्यांनींच चालविलेली ही संस्था, पण भारतांतील बहुसंख्य तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक या संस्थेचे कायम म्हणजे आजीव सभासद होत नाहींत! मध्येंच एखाद्या अधिवेशनास यावयाचें व तेवढ्यापुरतेंच त्या वर्षाची वर्गणी देऊन सभासद व्हावयाचें, पुन्हां संस्थेशीं संबंध नाहीं, अशीच पुष्कळांची वृत्ति दिसते. यामुळें संस्थेची आर्थिक स्थिति नेहमींच तंगीची असते व तिचें नियत प्रकाशनकार्यहि तिला नीटपणें करतां येत नाहीं, अशीच स्थिति असत आली आहे.

संस्थेस कार्यकारी पदाधिकारी मात्र आजवर फार मोठे व चांगले लोक लाभले. पहिले कार्याध्यक्ष प्रा. राधाकृष्णन् यांनीं त्या पदाचें काम बारा

वर्षें केलें. नंतर तें पद प्रो. अरदेशर वाडिया यांस प्राप्त झालें व तेच आज कार्यकारी अध्यक्ष आहेत. हे दोन्ही महाभाग पूर्वी म्हैसूर विद्यापीठांत एकत्र अध्यापक होते, व ते एकमेकांचे मोठेच मित्र आहेत. ते दोघेहि तत्त्वज्ञान-संस्थेचे प्राणच होत, असें म्हटल्यास अतिशयोक्ति नाहीं. संस्थेच्या स्थापनेपासून या दोघांचा संस्थेशीं अत्यंत घनिष्ठ व उपकारक असा संबंध आहे. संस्थेच्या आजवरच्या चिटणिसांत डॉ. एन्. एन्. सेनगुप्त, प्रा. हरिदास भट्टाचार्य, प्रा. सूर्यनारायण शास्त्री, डॉ. महादेवन् व प्रा. नारायणराव निकम यांचा विशेष उल्लेख केला पाहिजे. यांपैकीं प्रत्येकानें संस्थेची बहुमोल सेवा केली आहे. प्रा. निकम हे बंगलोरांतील महाराष्ट्रीय गृहस्थ संस्थेचे हल्लीं सर-चिटणीस असून ते आज संस्थेची फार अभिनंदनीय सेवा करीत आहेत. विशेषतः युरोपियन, अमेरिकन व इतर परदेशस्थ प्रतिनिधींशीं संस्थेचे संबंध वाढविण्यांत अलीकडे त्यांनीं केलेलें कार्य विशेष उल्लेखनीय आहे. या कार्यकर्त्यांशिवाय या संस्थेंतील इतरहि अनेक मोठ्या विभूतींचा उल्लेख करण्यासारखा आहे; पण तो करण्यास प्रस्तुत लेखाच्या मर्यादेंत सवड नाहीं.

सारांश, ‘ भारतीय तत्त्वज्ञान-सभा ’ ही एक उपयुक्त कार्य करणारी तत्त्वाभ्यासकांची संस्था असून तिनें तिजजवळ आर्थिक साधनांची चणचण असूनहि विद्वानांच्या जगतांत बराच मोठा दर्जा मिळविला आहे. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर तिला वाढता लोकाश्रय व राजाश्रय मिळाल्यास तिला अधिकहि कार्य करून दाखवितां येईल.

अशा संस्थेचें अधिवेशन आतां आपल्या पुण्यांत भरत आहे. या वेळीं या संस्थेच्या व तींतील विभूतींच्या मूर्त स्वरूपाचें दर्शन महाराष्ट्रीयांस अधिक जवळून घडेलच.

युरोप आणि हिंदुस्थान : तत्त्वज्ञानविषयक भिन्न दृष्टिकोन

युरोपीय आणि भारतीय यांचा तत्त्वज्ञानाकडे पहाण्याच्या दृष्टिकोनांमध्यें मूलभूत फरक आहे असें दिसून येईल. युरोपमध्यें तत्त्वज्ञान म्हणजे एक बौद्धिक संशोधनाचा विषय म्हणून मानलें गेलें. जीविताचें एकमेव ध्येय म्हणजे ज्ञान होय, “ ज्ञान हाच सद्‌गुण ” असें सॉक्रेटिस म्हणत असे. भारतीय तत्त्वज्ञानाचा ज्ञानावर जरी कटाक्ष असला तरी हें ज्ञान केवळ ज्ञानाकरितां ज्ञान किंवा निर्हेतुक नसून, तें अविद्यानिवृत्तीचें, मोक्षप्राप्तीचें साधन समजलें गेलें. दृष्टिकोनांतील या भिन्नतेमुळें, साहजिकच धर्म आणि तत्त्वज्ञान यांच्या परस्परसंबंधाबाबतहि युरोपीयांची आणि भारतीयांची दृष्टि भिन्न झाली. युरोपांत तत्त्वज्ञान आणि धर्म यांचीं क्षेत्रें भिन्न असून, एकाचें दुसऱ्यावर आक्रमण चालू दिलें गेलें नाहीं. याउलट भारतीयांच्या दृष्टीनें तत्त्वज्ञान आणि धर्म यांचा अविभाज्य संबंध असून त्यांचा समन्वयच त्यांना इष्ट, आवश्यक आणि भूषणास्पद वाटतो. या दृष्टिभेदामुळें नीतिविषयक कल्पनांबाबतहि दोघांमध्यें फरक दिसून येतात. अर्थात् नीतितत्त्वें सर्वत्र सारखींच असतात. तरी पण त्या नीतितत्त्वांमागील अतिभौतिक प्रेरणा (Metahysics) ही दोघांची भिन्न आहे. उच्च नैतिक मूल्य किंवा ‘ शिव ’ हें याच जगांत, याच जन्मांत साध्य करायचें आहे, असें युरोपीय मानतात. याउलट भारतीयांनीं ऐहिक जीवन हें मोक्षाचें, पारलौकिक कल्याणाचें साधन म्हणून मानलें असून या जन्म-मरणाच्या चक्रांतून सुटणें हेंच त्यांचें नैतिक ध्येय बनलें.

हिंदुस्थान व युरोप यांमधील निरनिराळ्या, हवा, पाणी वगैरे भिन्न भौतिक परिस्थितीमुळें दृष्टिकोनांत फरक घडून आला कीं काय हा मोठा विचारणीय प्रश्न आहे. डॉ. बेटी हीमन ह्या विदुषीनें (‘ Indian and Western Philosophy ’) असें म्हटलें आहे कीं, उत्तुंग गिरिशृंगें आणि मोठमोठ्या नद्या असलेल्या भारतवर्षांत निसर्गाचा इतका मोठा प्रभाव पडला आहे कीं, त्यापुढें येथील माणसानें क्षुद्रत्व स्वीकारलें असून, त्याला आपण या प्रचंड निसर्गाचा किंवा विश्वाचा केवळ एक भाग आहोंत असें वाटलें. यामुळें साहजिकच भारतीय तत्त्वज्ञानावर विश्वनियतीचा प्रभाव पडलेला (Cosmic outlook) दिसून येतो.

—प्रो. अरदेशीर वाडिआ, राधाकृष्णन् अभिनंदनग्रंथा-(१९५१)मधील निबंधांतून





श्री. चन्द्रोदय भट्टाचार्य

आधुनिक भारतीय धार्मिक व तात्त्विक विचारांचें समालोचन

ब्रिटिश सत्ता व इंग्रजी शिक्षण ह्यांमुळें आपला पाश्चात्त्य संस्कृतीशीं जो निकट संबंध आला त्यानें आपल्या धार्मिक, सामाजिक, ऐतिहासिक, वाङ्मयीन, कलाविषयक व आधिभौतिक शास्त्रांच्या विचारावर बराच परिणाम घडून आला आहे. ह्या सर्व क्षेत्रांत नवीन प्रवाह निर्माण झाले आहेत; पण दुर्दैवानें वैचारिक तत्त्वज्ञानाच्या बाबतींत हें म्हणणें तितकेंसें लागू पडत नाहीं. भारताच्या भूखण्डप्राय विस्ताराच्या व अफाट लोकसंख्येच्या मानानें पाहिलें असतां कबूल करणें भाग पडतें कीं, सध्यां ह्या देशांत वैचारिक तत्त्वज्ञानाचा सखोल व गंभीरपणें अभ्यास करणाऱ्या व्यासंगी लोकांची संख्या फार थोडी आहे व त्यांतल्या त्यांत ह्या क्षेत्रांत प्रतिभावान् व कल्पक बुद्धीचे लोक तर आणखी कमी आहेत.

धर्माच्या क्षेत्रांत मात्र हें लागू पडत नाहीं. पाश्चात्त्य शिक्षण व वाङ्मय, युरोपचें भौतिकशास्त्र व स्वतंत्र विचारात्मक तत्त्वज्ञान वगैरे, तसेंच पाश्चात्य संस्कृतींतील जडवादाचें प्राधान्य, व ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांचा धर्मान्तर करण्याचा उत्साह—ह्या सर्व गोष्टींनीं भारतीय धार्मिक विचारांत बरीच चेतना उत्पन्न होऊन, ह्या देशांतील निरनिराळ्या पंथांमध्यें नवीन चळवळी सुरू झाल्या.

साहजिकपणेंच पाश्चात्त्य आचारविचारांचा हा परिणाम प्रथमतः इंग्रजी शिकलेल्या समाजावरच झाला. इंग्रजांशीं आलेल्या संबंधामुळें आपल्या सामाजिक जीवनावर निरनिराळ्या बाजूंनीं फार महत्त्वाचा परिणाम घडून येणें शक्य आहे ह्याची स्पष्ट कल्पना आपल्या देशांत पहिल्या प्रथम बंगालचे राजा राममोहन राय (१७७४–१८३३) ह्यांना आली होती. त्यांना उघड दिसून आलें कीं आपण जर ह्या नवीन संस्कृतीकडे पूर्णपणें दुर्लक्ष करून आपल्या जुन्या संस्कृतीच्या चौकटींतच आपल्याला कोंडून घेतलें अथवा उलट सर्रास केवळ पाश्चात्त्य संस्कृतीचाच स्वीकार केला, तर नुसता अनर्थच माजेल. उलट, ह्या पाश्चात्य विचारांचें हिंदीकरण करून जर त्यांना भारतीय संस्कृतीमध्यें स्वाभाविक स्थान मिळवून देतां आलें, तर त्यानें मृतप्राय हिंदी समाजांत नवीन चैतन्य निर्माण होऊं शकेल.

ब्राह्मसमाज

राममोहनांची बुद्धि विशाल, सहानुभूति सर्वव्यापी, धैर्य अफाट व मानसिक बल खंबीर होतें. पाश्चात्त्य विचारांना व कल्पनांना त्यांनीं निरनिराळ्या प्रकारांनीं तोंड देण्याचा प्रयत्न केला. प्रथमतः त्यांनीं हें दाखविलें कीं, ख्रिस्ती धर्मातील सर्व चांगलीं व उदात्त तत्त्वें प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षरीत्या भारतीय संस्कृतींतदेखील आढळतात. दुसरें असें कीं, ते हिंदुसमाजांतील सामाजिक व धार्मिक गढूळपणा नाहींसा करण्याकरितां झगडले. तसेंच त्यांनीं पाश्चात्त्य शिक्षणाचा प्रसार करण्याचा, जनतेमध्यें राष्ट्रीयत्वाची भावना निर्माण करण्याचा व वर्तमानपत्रीय स्वातंत्र्य प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला. सन १८१६–१९ मध्यें त्यांनीं बंगाली व

ह्या लेख लिहितांना, अमळनेर येथील प्रताप हायस्कूलमधील माझे मित्र श्री. बा. ना. जठार ह्यांची मला निरनिराळ्या प्रकारानें मदत झाली आहे. —लेखक

इंग्रजी या दोन्ही भाषांत वेदान्तसूत्रांचें एक सारसंकलन, चार उपनिषदांचें भाषान्तर व हिंदु ईश्वरवादा-(Theism)वर समर्थनपर दोन वादविवादात्मक लहान पुस्तकें प्रसिद्ध केलीं. ह्या सर्व लेखांत त्यांची अशी भूमिका होती कीं, उपनिषदां-मध्यें मूर्तिपूजेला आधार नसून शुद्ध ईश्वरवादाचाच पुरस्कार केलेला आहे. त्यांनीं आपल्या देशबांधवांना त्यांच्या पूर्वजांच्या ह्या शुद्ध धर्माचा पुनः अंगीकार करण्याबद्दल कळकळीची विनंति केली. त्यांच्या ह्या पुस्तकांच्या प्रकाशनामुळें बंगालमध्यें व बंगालच्या बाहेरदेखील बरीच खळबळ उडाली. खिस्ताच्या शिकवणुकींतील उच्च नीतिमत्ता व कळकळ ह्यांबद्दल त्यांनीं उत्कटपणें स्तुति केली आहे. परंतु त्याबरोबर त्यांनीं असेंहि मत व्यक्त केलें कीं, खिस्ती पाद्र्यांनीं जी धर्मव्यवस्था स्थापन केली, व जीं धार्मिक मतें प्रसृत केलीं ती मोठी घोडचूक होय. सन १८२८ मध्यें राममोहनांनीं सामुदायिक प्रार्थनेकरितां ' ब्राह्म-सभा ' ह्या नांवाची एक संस्था स्थापिली. ही सभा दर शनिवारीं संध्याकाळीं भरत असे. ह्या सभेंत प्रथम कांहीं ब्राह्मण उपनिषदांतील निवडक उतारे म्हणून दाखवीत. नंतर त्यांचें बंगाली भाषान्तर सांगितलें जाई. व नंतर एखादे सद्गृहस्थ बंगालीमधून धर्मोपदेश करीत. सरतेशेवटीं संस्कृत भाषेंतील कांहीं निवडक स्तोत्रें किंवा राममोहन यांनीं व त्यांच्या मित्रांनीं केलेले कांहीं अभंग म्हटले जात.

ह्या संस्थेस अजून कांहीं नियमबद्ध व्यवस्थित स्वरूप दिलेलें नव्हतें. कोणीहि सभासद म्हणून नोंदले गेले नव्हते. सभासदांनीं अवश्य मानलीं पाहिजेत अशीं कांहीं धर्ममतेंहि ठरलीं नव्हतीं. ही संस्था म्हणजे आठवड्यांतून एकदां भरणारी एक सभा होती; तींत इच्छा असणाऱ्यांना हजर राहतां येत असे. सन १८३० सालीं ह्या सभेकरितां एक इमारत बांधली गेली. त्याच्या ' ट्रस्ट डीड ' मध्यें नमूद केलेला पुढील मुद्दा भारतीय संस्कृतीच्या दृष्टीनें विशेष मननीय आहे : " ह्या इमारतींत कोणतीहि मूर्ति किंवा तसबीर वगैरे ठेवतां येणार नाहीं; याच्या आवारांत कोणत्याहि प्रकारचा यज्ञ किंवा पशु-बलि होऊं दिला जाणार नाहीं. परंतु त्याबरोबरच त्या ठिकाणीं ईश्वराची पूजा-अर्चा किंवा धार्मिक प्रवचनें वगैरे देतांना ज्या वस्तूंची कांहीं लोक धार्मिक बुद्धीनें पूजा करतात अशा कोणत्याहि सजीव किंवा निर्जीव वस्तूंबद्दल अनादर व्यक्त करणारा उद्गार काढला जाणार नाहीं. परमेश्वराचें चिंतन, मनाचा उदारपणा, नीतिमत्ता, धर्मनिष्ठा, परोपकारवृत्ति व सद्गुणांस प्रोत्साहन देणाऱ्या आणि सर्व धर्म-व-पंथांचें ऐक्य बळकट करणाऱ्या भाषणांशिवाय इतर कोणत्याहि प्रकारचें बोलणें येथें होऊं दिलें जाणार नाहीं. "

हें सर्व करीत असतांना राममोहनांना असेंच वाटे कीं, आपण गढूळ न झालेल्या जुन्या शुद्ध हिंदु धर्माचाच पुरस्कार करीत आहोंत. आणि त्यांच्या मतें हिंदु धर्म म्हणजे वेदान्तधर्म व वेदान्तधर्म म्हणजे उपनिषदें-व-ब्रह्मसूत्रांतील धर्म. ह्या बाबतींत शंकराचार्यांचीं मतें ते प्रमाण मानीत. त्यांनीं ह्या प्राचीन धर्मग्रंथांच्या प्रामाण्याबद्दल कांहींहि शंका घेतली नाहीं. त्यांनीं असेंहि म्हटलें नाहीं कीं, बुद्धीला अथवा प्रत्यक्ष अनुभवाला स्वतंत्र आणि उच्चतर कोटीचें प्रामाण्य आहे. हिंदु समाजांत त्यांच्या दृष्टीनें ज्या कांहीं वाईट चालीरीती शिरल्या होत्या त्या दूर कराव्या, याच्या पलीकडे जाण्याचा त्यांनीं प्रयत्न केला नाहीं. इतकेंच नव्हे तर, जातिभेद नाहींसा करून समाजाची पुनर्घटना करण्याचाहि त्यांचा विचार नव्हता. त्यांनीं मूर्तिपूजा, बहुपत्नीकत्व, अनेक देव मानणें, सती जाणें वगैरे रूढींना विरोध केला. तरी पण सती जाणें कायद्यानें बंद करावें असें त्यांचें मत नव्हतें. त्यांनीं लॉर्ड बेंटिंकना तसा कायदा करण्यापासून परावृत्त करण्याचा खूप प्रयत्न केला. त्यांनीं आपल्या यज्ञोपवीताचाहि त्याग केला नव्हता. व जेव्हां ते इंग्लंडला गेले तेव्हां त्यांनीं बरोबर ब्राह्मण आचारी घेतला होता.

ब्राह्मसमाजास विशिष्ट धर्ममत असलेल्या एखाद्या पंथाचें स्वरूप १८४० च्या नंतर प्राप्त झालें. तेव्हां देवेंद्रनाथ ठाकूर (कविवर्य रवीन्द्र-नाथांचे वडील) ब्राह्मसमाजाचे मुख्य चालक होते. त्यांनीं राममोहनांच्या पूजापद्धतींत' प्रार्थने ' ची भर घातली; व ' परमात्म्याशीं जीवात्म्याचा

साक्षात् योग' ह्या गोष्टीवर आधिक्यानें जोर दिला. राममोहनांच्या शिकवणींत जो बुद्धिवाद बीजरूपानें होता तो देवेंद्रनाथांमध्यें स्पष्ट झाला. सन १८४४ सालीं त्यांनीं ब्राह्मसमाजाच्यातर्फे असें जाहीर केलें कीं, वेद, उपनिषदें वगैरे धर्मग्रंथांचें प्रामाण्य अगदीं बिनचूक व संदेहातीत आहे असें नाहीं; तर विचार व सदसद्विवेकबुद्धि या दोहोंचें प्रामाण्यच सर्वांत श्रेष्ठ आहे; व त्यांना अनुकूल असलेल्या शास्त्रांनाच प्रामाण्य आहे, इतरांना नव्हे. शिवाय हिंदूंच्या धार्मिक विधींतहि त्यांनीं फेरफार केले. १८४६ सालीं त्यांनीं आपल्या वडिलांचें श्राद्ध करतांना त्यांतून मूर्तिपूजेशीं संबंध असलेले सर्व विधि वगळून टाकले. १८६० सालीं त्यांनीं आपल्या यज्ञोपवीताचा त्याग केला. दोन वर्षांनंतर त्यांनीं केशवचंद्र सेन ह्या तरुण ब्राह्मणेतर इसमाला ब्राह्मसमाजाचें आचार्यपद म्हणजे धर्मोपदेशकाचें पद दिलें. ह्यापूर्वी हें काम फक्त ब्राह्मणांकडेच होतें. ह्या सुधारणांमुळें ब्राह्मसमाजाचे पुष्कळ जुने सभासद सोडून गेले. तरी पण देवेंद्रनाथ देखील सामाजिक सुधारणांच्या बाबतींत मनानें बरेचसे रूढिप्रियच होते. सुधारणा हळू हळू आपोआप घडून यावी अशी त्यांची इच्छा होती. ह्याकरितां सर्वसाधारण हिंदुसमाजाचें मन दुखवून त्याला ब्राह्मसमाजापासून अगदीं दूर ठेवणें शहाणपणाचें होणार नाहीं असें त्यांना वाटे व त्यामुळें आंतरजातीय विवाह, विधवा-विवाह व जातिभेद नाहींसे करणें वगैरे गोष्टींना ते 'समाजा'च्यातर्फे मान्यता देण्याच्या विरुद्ध होते. ह्या मुद्द्यावर तरुण ब्राह्मसमाज्यांशीं त्यांचा खटका उडाला. तरुणांनीं १८६५ सालीं 'भारतीय ब्राह्मसमाज' ह्या नांवाची नवीन संस्था काढली. केशवचंद्र सेन त्याचे पुढारी होते. परंतु ह्या सुधारणेमुळें ब्राह्मसमाज हिंदु समाजापासून दुरावला गेला व अवघ्या पांच-सहा हजार अनुयायांचा तो एक अगदीं लहानसा पंथ बनला. तें कांहीं असो, ह्या नवीन विचाराची लाट अखिल हिंदु धर्म-व-समाजावर पसरल्याखेरीज राहणें शक्य नव्हतें.

१८६४ सालीं केशवचंद्रांनीं धर्मप्रचारानिमित्त मद्रास व मुंबई प्रांतांचा दौरा काढला. त्यांचें वक्तृत्व फार परिणामकारक असे. ह्या दौऱ्यामुळें मद्रास व मुंबई प्रांतांत 'वेदसमाज' व 'प्रार्थनासमाज' ह्या नांवांच्या दोन एकेश्वरवादी संस्था स्थापल्या गेल्या. त्यानंतर त्यांनीं पुनः एकदां मुंबई व उत्तर हिंदुस्थानांतील शहरांचा दौरा काढला. कदाचित् आधुनिक हिंदुस्थानांत ह्या प्रकारच्या सार्वजनिक कार्यानिमित्त दौरा काढण्यांत केशवचंद्रच मार्गदर्शक आहेत. त्याशिवाय १८६०सालीं दुष्काळग्रस्त लोकांच्या मदतीकरितां त्यांनीं ब्राह्मसमाजातर्फे निधि व धान्य गोळा केलें. एखाद्या धर्मसंस्थेच्या कार्यामध्यें मदतकार्याचा समावेश करणारे केशवचंद्र सेन हेच कदाचित् पहिले भारतीय होत. त्यांनीं आणखी एक नवीन गोष्ट केली; व ती म्हणजे १८६६ सालीं ब्राह्मसमाजाच्या प्रार्थनेंत हिंदु, मुसलमान, पारशी, खिस्ती व चिनी लोकांच्या धर्मग्रंथांतील निवडक उताऱ्यांचा त्यांनीं समावेश केला. पुढें महात्मा गांधींनीं ही पद्धत त्यांच्या सार्वजनिक प्रार्थनेमध्यें स्वीकारली होती हें सर्वांना ठाऊकच आहे.

परंतु कांहीं कारणामुळें केशवचंद्रांचें ब्राह्मसमाजांतील बहुसंख्य सभासदांशीं भांडण झालें. त्यामुळें केशवचंद्रांनीं 'नव–विधान' ह्या नांवाचा नवीन धर्मपंथ काढला. ह्या पंथाचा मुख्य सूर मीलन किंवा एकी हा आहे. त्यांत विचार व श्रद्धा, भक्ति व कर्म ह्या सर्वांचा समन्वय आहे. ह्या पंथांत नुसता एकच परमात्मा मानला गेला आहे. मूर्तिपूजेस येथें स्थान नाहीं. हा धर्म म्हणजे विश्वबंधुत्वाचा धर्म होय. ह्यांत पंथाभिनिवेशाचा स्पष्ट निषेध केला गेला आहे. ह्या नवीन पंथाचें प्रतीक देखील अभूतपूर्व होतें. त्या प्रतीकांत हिंदूंचा त्रिशूल, खिस्ती लोकांचा क्रॉस व मुसलमानांची चंद्रकोर ह्या तिन्हींचा समावेश होता. केशवचंद्रांना १८८४ सालीं देवाज्ञा झाली.

आर्यसमाज

दयानंद सरस्वती (१८२४–१८८३) हे वर वर्णिलेल्या गृहस्थांहून जरा निराळ्या प्रकारचे धर्मसुधारक होते. १८७५ सालीं त्यांनीं 'आर्यसमाज' ह्या नांवाची एक नवीन धर्मसंस्था स्थापन केली. 'समाज' ह्या नांवावरून अंदाज करतां येईल कीं, ही संस्था स्थापण्याची स्फूर्ति दयानंदांना 'ब्राह्मसमाज' व 'प्रार्थनासमाज' ह्यांच्यापासूनच मिळाली होती.





दयानंदांनीं देखील मूर्तिपूजन, देवळांत होणारा पशु-बलि, अर्वाचीन हिंदुस्थानात चालू असलेला जातिभेद वगैरे गोष्टींचा तीव्र निषेध व्यक्त केला. आर्यसमाजी लोक शिक्षण, अनाथ-शिशु-संरक्षण, दलित वर्गाची सुधारणा वगैरे समाजसेवेचें कार्यहि करीत असतात. परंतु ह्या सर्व आधुनिक व उदार मतांबरोबर दयानंदांनीं कित्येक जुन्या मतांचाहि पुरस्कार केला. उदाहरणार्थ, त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, वेद खुद्द ईश्वरानें सांगितलेलें ज्ञान असल्यामुळें ते अगदीं बिनचूक आहेत. व धर्माचीं सर्व तत्त्वें किंबहुना भौतिक शास्त्रांचीं देखील सर्व तत्त्वें स्पष्ट अथवा बीजरूपानें वेदांत सांपडतील. यज्ञ केल्यानें हवा शुद्ध होते अशी उपपत्ति लावून वैदिक यज्ञ करावेत असें दयानंदांचें मत होतें. परंतु ब्राह्मधर्माच्या पुढाऱ्यांमध्यें व दयानंदांमध्यें जो मोठा फरक होता तो म्हणजे दयानंदांमधील खिस्ती, मुसलमान, जैन, बौद्ध, अद्वैतवेदान्त वगैरे इतर धर्म व पंथ यांबद्दल अत्यंत अनुदार वृत्ति व धोरण हा होय. तथापि, एकंदरीनें पहातां असेंच मान्य करणें भाग आहे कीं भारतीय जनतेनें व पुढाऱ्यांनीं सर्व धर्मांबद्दल उदार मनोवृत्तीचाच पुरस्कार केला आहे.

थि ऑ स फी

परधर्मांबद्दल सहिष्णुता ह्या भारतीय संस्कृतीच्या धोरणास मान्यता देऊन त्याचा आपल्या देशांत व परप्रांतांत प्रचार करण्याच्या कामांत थिऑसॉफिकल सोसायटीनें देखील हातभार लावला. कर्नल ऑलकॉट व मॅडम ब्लॅव्हॅटस्की ह्या दोन पाश्चात्य व्यक्तींनीं अमेरिकेंत १८७५ मध्यें ही संस्था स्थापन केली. परंतु दोन-तीन वर्षांच्या आंतच त्या संस्थेची मुख्य कचेरी मद्रासला आणण्यांत आली. बेझंट-बाईंच्या नेतृत्वाखालीं ही संस्था एकाकाळीं हिंदुस्थानांतील एका विवक्षित वर्गांत बरीच लोकप्रिय झाली होती. ह्या सोसायटीचें ध्येय मुख्यतः असें आहे : सर्व राष्ट्रांच्या व सर्व धर्मांच्या लोकांमध्यें विश्वबंधुत्व निर्माण करणें, मनुष्यांतील सुप्त आध्यात्मिक शक्तीचें संशोधन व तिची जागृति करणें आणि पौरस्त्य व प्राचीन धर्मांच्या अध्ययन-अध्यापनास प्रोत्साहन देणें.

स्वामी विवेकानंद

परंतु अर्वाचीन हिंदुस्थानच्या धर्मांवर सर्वांपेक्षां जास्त व्यापक, खोल व प्रभावी परिणाम घडवून आणणारे गृहस्थ म्हणजे रामकृष्ण परमहंसांचे (१८३४ ते १८८६) शिष्य स्वामी विवेकानंद (१८६३ ते १९०२) हे होत. विवेकानंदांचें वजन नुसत्या एखाद्या पंथावर किंवा सुशिक्षित मध्यम वर्गावर पडलें असें नसून लिहितांवाचतां येणाऱ्या सर्व हिंदी जनतेवर तें पडलें आहे. त्यांच्या ह्या अद्वितीय यशाचें कारण असें आहे कीं, त्यांनीं पाश्चात्य व हिंदी संस्कृतींचा जो मिलाफ सुचविला तो हिंदी संस्कृतीच्या अगदीं मूलतत्त्वाला अनुसरून होता. भिन्न संस्कृतींचा मिलाफ घडवून आणण्याची ही विशिष्ट हिंदी पद्धत काय आहे तें विवेकानंदांच्या एका भाषणांतील खालील उताऱ्यावरून स्पष्ट होईल : "खिस्ती धर्मीयांना हिंदु किंवा बुद्धाचे अनुयायी होण्याची कांहीं जरूर नाहीं. तसेंच हिंदु अथवा बौद्ध इसमानें खिस्ती बनण्याची आवश्यकता नाहीं. परंतु प्रत्येकानें दुसऱ्यांतील चांगली भावना आत्मसात् करून देखील आपल्या धर्माचें वैशिष्ट्य कायम ठेवावें. हाच प्रगतीचा स्वाभाविक नियम होय. व ह्या नियमाप्रमाणें प्रत्येकानें आपापली प्रगति करावी."

परधर्मीयांना न दुखविणें किंवा त्रास न देणें अशा नुसत्या नकारात्मक सहिष्णुतेच्या पलीकडे जाऊन विवेकानंद म्हणतात कीं, स्वधर्मनिष्ठा कायम ठेवून देखील सर्व धर्मांबद्दल सारखीच पूज्यबुद्धि ठेविली पाहिजे; कारण सर्व धर्म एकाच ईश्वराकडे घेऊन जातात. विवेकानंद म्हणत कीं हिंदु धर्माचें म्हणून कांहीं विशिष्ट मत असेल तर तें इष्ट देवतेची पूजा हें होय. म्हणजे कोणत्याहि मनुष्याला आपल्या इच्छेप्रमाणें व रुचीप्रमाणें वाटेल त्या साधनमार्गानें ईश्वराची उपासना करण्याचा हक्क ह्या विशिष्ट हिंदु धर्माच्या मतांत अंतर्भूत आहे.

हें तत्त्व विवेकानंद रामकृष्णांपासून शिकले. असें म्हणतात कीं, निरनिराळ्या वेळीं रामकृष्णांना शाक्त, वैष्णव, अद्वैतवेदान्त, इस्लाम, खिस्ती धर्म वगैरे भिन्न भिन्न धर्म व पंथांनीं निर्देशिलेल्या भिन्न भिन्न साधनांनीं साकार, निराकार, सगुण व निर्गुण





परमेश्वराचा साक्षात्कार झाला होता. त्यामुळें त्यांची अशी खात्री झाली होती कीं, मनापासून व कळकळीनें प्रयत्न केल्यास कोणत्याहि मार्गाचा स्वीकार करून ईश्वरप्राप्ति करून घेतां येते. म्हणजे सर्व-साधारण हिंदु जनतेंत जी मूर्तिपूजेची पद्धत चालू आहे तीदेखील इतर मार्गांसारखीच फलदायी व समर्थनीय आहे.

हजारों वर्षांच्या इतिहासांत हिंदु धर्माच्या चालीरीतींत पुष्कळ भ्रामक समजुती व चुकीचे विधी शिरलेले आहेत, ही गोष्ट विवेकानंद प्रांजलपणें कबूल करीत. परंतु ह्या सदोष चालीरीतींत देखील खऱ्या धर्माचें तत्त्व भरलेलें आहे असें त्यांना वाटे. कोंडा टाकून देतांना त्याबरोबर आपण धान्यहि टाकून देणार नाहीं अशी खबरदारी बाळगली पाहिजे असें ते म्हणत. जुन्या मताच्या एका शास्त्रीबुवांना ते म्हणाले होते : "आपल्या सामाजिक प्रगतीला खीळ घालणाऱ्या किंवा तात्त्विक दृष्टीला गढूळ करणाऱ्या जर आपल्यामध्यें कांहीं चालीरीती असतील, तर त्यांना बाजूला सारून पुढें पाऊल टाकण्याची वेळ आली आहे." इंग्रजी भाषेनें व विचारानें भारून गेलेल्या हिंदी तरुणांना ते नेहमीं सांगत कीं, परकीय ध्येयांची विवेचक बुद्धीनें आपण परीक्षा केली पाहिजे. विशेषतः अर्वाचीन पाश्चात्त्य संस्कृतींतील धर्मविरुद्ध विचारांना टाळणें आपल्या हिताच्या दृष्टीनें फार जरुरीचें आहे. सुधारणा तर पाहिजेच; परंतु समाजाच्या आंत राहूनच ती करतां आली पाहिजे. शिवाय प्राचीन हिंदु संस्कृतींत ज्या कांहीं मोठ्या स्तुत्य व उदात्त गोष्टी आहेत त्यांना अनुसरूनच सुधारणा घडवून आणल्या पाहिजेत.

महात्मा गांधींप्रमाणेंच विवेकानंदांनीं देखील हिमालयापासून कन्याकुमारीपर्यंत सर्व हिंदुस्थानभर प्रवास करून हिंदी जनतेमध्यें प्रत्यक्ष मिळूनमिसळून त्यांचीं धार्मिक ध्येयें व मतें आणि त्यांच्या आधिभौतिक गरजा ह्या सर्व गोष्टींची प्रत्यक्ष माहिती मिळवून भारताची विविध संस्कृति आत्मसात् करून घेतली होती. शिवाय हिंदुस्थानांतील मुख्य मुख्य पंथांच्या धार्मिक ग्रंथांचा अभ्यास करून बौद्ध व जैन धर्मांचें सार, रामानंद, कबीर, तुलसीदास, महाराष्ट्राचे संत, दक्षिण भारताचे अलवार व नयनार, मीराबाई, दादू व गुरु नानक वगैरे सर्व लोकप्रिय धार्मिक नेत्यांच्या अंतर्गत आशयाशीं व कवनांशीं तें एकरूप बनले होते. उपनिषदें, ब्रह्मसूत्रें वगैरे प्राचीन धर्मग्रंथांचा तर त्यांनीं काळजीपूर्वक सखोल अभ्यास केला होताच. त्यांना असें वाटे कीं, हिंदुस्थानच्या अमर आत्म्यांतील अविनाशी जीवनाचे गुप्त असलेले झरे त्यांना सांपडलेले आहेत. त्यांना असेंहि वाटे कीं, आपण वैदिक, वेदान्तिक, बौद्ध, जैन, शैव, वैष्णव, तांत्रिक, इस्लामी व खिस्ती अशा अखंड भारतमातेचे पुत्र आहोंत.

त्यांनीं अमेरिकेंतील सर्वधर्मपरिषदेंत (सप्टेंबर १८९२) जीं भाषणें केलीं त्यांत त्यांची ही भूमिका स्पष्ट दिसून येते. तेथें त्यांनीं हिंदु धर्माचे प्रतिनिधि म्हणून जें जाहीर व्याख्यान दिलें त्यांत खालील मुद्दा प्रामुख्यानें मांडला : हिंदुधर्म म्हणजे सर्व धर्मांची माता आहे. त्यानें सर्व जगाला परमतसहिष्णुतेचा व इतर धर्मीयांना देखील आपल्या समाजांत त्यांचें व्यक्तित्व कायम ठेवून राहूं देण्याचा धडा शिकवलेला आहे. 'महिम्नःस्तोत्रां'त वर्णिल्याप्रमाणें अशा भिन्न भिन्न ठिकाणांहून उगम पावलेल्या नद्या एकाच समुद्राला जाऊन मिळतात त्याचप्रमाणें नाना रुचींचे भिन्न भिन्न लोक जे भिन्न भिन्न मार्ग स्वीकारतात ते सरळ असोत वा वक्र असोत, शेवटीं एकाच परमेश्वराकडे घेऊन जातात. भगवद्गीतेंत भगवान् श्रीकृष्ण म्हणतात : "जो ज्या रूपानें मला शरण येतो त्याला मी त्याच रूपानें जवळ घेतों. सर्व लोक माझ्याच रस्त्यानें माझ्याजवळ येण्याचा प्रयत्न करीत असतात." (भ. गी. ४–११)

हिंदु धर्माची ही विश्वबंधुत्वाची भावना व व्यापक उदार दृष्टि पाहून सर्वधर्मपरिषदेंतील लोकांचीं चित्तें वेधलीं गेलीं. विविध पंथांना व मतांना सुखानें नांदू देणाऱ्या हिंदु धर्माचें हें मूळ सूत्र विवेकानंदांनींच पहिल्या प्रथम इतक्या स्पष्ट रीतीनें मांडून दाखविलें. विवेकानंदांनीं असेंहि सांगितलें कीं, हिंदु धर्माचें हें मूलसूत्र नीट समजून घेऊन त्याचा सर्व धर्मांनीं उपयोग करणें इष्ट आहे. त्यामुळें जगांत जुन्या काळा-





पासून चालू असलेला संकुचितपणा व त्यांतून उत्पन्न झालेलें धर्मवेड व धार्मिक संघर्ष नाहींसे होतील.

हिंदु धर्माच्या इतर ज्या दोन-तीन महत्त्वाच्या मुद्यांवर विवेकानंदांनीं जोर दिला ते असे : केवळ कित्येक मतांना व विधींना संमति देणें ह्या गोष्टीला धर्माच्या दृष्टीनें इतकें कांहीं महत्त्व नाहीं. उलट व्यापक अर्थानें ज्याला ' तत्त्वसाक्षात्कार ' म्हणतां येईल तोच धर्माचा मुख्य उद्देश होय. आणि मनुष्यमात्राला असा तत्त्वसाक्षात्कार मिळवितां येणें शक्य आहे. कोणीहि मनुष्य मूलतः पापी नव्हे. निष्पापत्व व शुद्धता हा प्रत्येकाचा जन्मसिद्ध हक्क आहे. प्रत्येक मनुष्य अमरतत्त्वाचा वारसदार आहे. धर्मसाधनेंत जे लोक प्राथमिक अवस्थेंत आहेत, त्यांनाच विशिष्ट विधि व प्रतीकें वगैरे मदत करतात. आध्यात्मिक प्रगतीबरोबर ह्या गोष्टींची जरूरी राहत नाहीं. म्हणजे विधि-प्रतीकें प्रत्येक साधकाला अत्यावश्यक आहेत असेंहि नाहीं. तरी पण तीं अगदीं निरुपयोगी आहेत असेंहि नाहीं.

विवेकानंदांच्या मतें वेदच हिंदु धर्माचा मूळ आधार आहेत. मात्र वेद या शब्दाचा अर्थ कांहीं ग्रंथांचा समुदाय नव्हे. वेद म्हणजे निरनिराळ्या देशांतील निरनिराळ्या वेळीं भिन्न भिन्न लोकांनीं शोध लावलेल्या आध्यात्मिक नियमांचा संग्रह होय. शिवाय विवेकानंद असेंहि म्हणत कीं धर्माचा केवळ वैयक्तिक जीवनाशींच नव्हे तर समाजजीवनाशीं देखील अत्यंत जिव्हाळ्याचा संबंध आहे. प्राचीन कालापासूनच हिंदु धर्मांत ह्या गोष्टीला महत्त्व दिलें जात असे. मनुसंहिता वगैरे धर्मशास्त्रांत ह्या गोष्टींचा पुरावा मिळेल. तरी पण अलीकडे हिंदु लोकांमध्यें ह्या गोष्टीबाबत बरेंच दुर्लक्ष दिसून येत होतें. आध्यात्मिक साधना व समाजसेवा ह्या दोघांमध्यें निकटचा संबंध आहे हें तत्त्व हिंदुस्थानांत नवीन आहे असें नाहीं. तरी पण ही गोष्ट कबूल केली पाहिजे कीं, ब्रिटिश अमदानींतच ख्रिस्ती मिशनरी लोकांनीं धार्मिक बुद्धीनें समाजसेवा करण्याच्या महत्त्वाकडे आपलें लक्ष प्रामुख्यानें वेधलें. भारतवर्षांतील अलीकडच्या इतर धार्मिक सुधारकांप्रमाणें विवेकानंदांनीं देखील प्रत्यक्ष आचरण व प्रचार ह्या दोन्ही प्रकारांनीं आध्यात्मिक प्रगतीकरितां समाजसेवेची जरूरी पटवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांनीं ज्या संन्यासी संप्रदायाची स्थापना केली त्यातर्फे शैक्षणिक व वैद्यकीय समाजसेवा नेहमींच केली जाते. त्याशिवाय भूकंप, दुष्काळ, पूर वगैरे नैसर्गिक आपत्ती आल्या असतां लोकांना अन्नवस्त्र वगैरे पुरवून मदत करण्याचें कामहि हे संन्यासी करीत असतात. विवेकानंद म्हणतात कीं, जगाला मिथ्या समजणाऱ्या वेदान्त्यांनीं देखील स्वतःच्या आध्यात्मिक उन्नतीकरितां नरनारायणाची सेवा अवश्य केली पाहिजे. रोग, शोक, दारिद्र्य वगैरे दुःखांनीं पीडित झालेल्या आपल्या बंधु-भगिनींची सेवा करणें हा ' सर्वं खल्विदं ब्रह्म ' ह्या वेदान्ततत्त्वाचाच गर्भितार्थ आहे. विवेकानंदांनीं वेदान्ताचा हा जो प्रवृत्तिपर व मानवहितपर अर्थ लावला त्यापासून श्रीअरविंद, महात्मा गांधी, बंगालचे क्रांतिकारक सुभाषबाबू वगैरे राजकीय व सामाजिक कार्य करणाऱ्या लोकांना तसेंच आज ज्या धार्मिक संस्था व पंथ समाजसेवा व धर्मप्रचाराचें कार्य करीत आहेत ह्या सर्वांना स्फूर्ति मिळाली आहे.

हिंदु धर्माच्या आणखी एका गोष्टीवर विवेकानंदांनीं जोर दिला. कदाचित् नजीकच्या भविष्यकाळांत सर्व जगभर मानवाच्या सर्वांगीण उन्नतीच्या दृष्टीनें ह्या गोष्टीचें महत्त्व जास्त जास्त वाटत जाईल. आणि ती गोष्ट म्हणजे शारीरिक, मानसिक व आध्यात्मिक स्वास्थ्य व सुदृढता कायम ठेवण्याकरितां योगप्रक्रियेची उपयुक्तता. योगाचें शास्त्रीय दृष्ट्या स्वामी कुवलयानंदजींनीं जें संशोधन चालविलें आहे तें ह्या दृष्टीनें महत्त्वाचें ठरण्याची शक्यता आहे.

लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक

विवेकानंदांप्रमाणें अद्वैतवेदान्ताचा प्रवृत्तिपर व लोकहितपर अर्थ करणारे दुसरे आधुनिक हिंदी पुढारी म्हणजे प्रसिद्ध राजकीय नेते लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक हे होत. त्यांच्या 'गीतारहस्य' (प्रकाशन : सन १९१५) ह्या ग्रंथानें तरुण भारतीयांच्या विशेषतः महाराष्ट्रांतील शिक्षित वर्गाच्या मनावर खूप परिणाम केला आहे. टिळकांच्या मतें भगवद्गीतेंत निष्काम कर्म, भक्ति, ज्ञान, योग वगैरे भिन्न भिन्न साधनांचा समन्वय केला आहे.





परंतु टिळकांनीं जो एक नवीन मुद्दा मांडला तो असा आहे कीं, भगवद्गीतेंत संसार सोडून गेलेल्या संन्याश्यापेक्षां जगांत राहून कार्य करणाऱ्यास जास्त मान दिला आहे. आणि हें मत साधक व सिद्ध ह्या दोघांनाहि सारखेंच लागू पडतें. साक्षात्कार मिळवूं इच्छिणारा साधक संन्यासी असो अथवा गृहस्थ असो, त्याच्या आध्यात्मिक प्रगतीस जी गोष्ट जरूर आहे ती म्हणजे वैयक्तिक व संकुचित स्वार्थाचा परित्याग ही होय. सामाजिक दैनंदिन कर्माचा कर्म म्हणून त्याग नव्हे! अर्थात् साक्षात्कार झालेले स्थितप्रज्ञ सिद्ध पुरुष हे कृतकृत्य झाल्यामुळें त्यांना कोणत्याहि कर्तव्याचें बंधन राहत नाहीं. तरी पण जो स्थितप्रज्ञ मुक्त पुरुष स्वतःपेक्षां मनानें दुर्बल व ज्ञानानें कमी असलेल्या लोकांच्या सेवेप्रीत्यर्थ आपलें उच्च ज्ञान, आत्मसंयमन, निःस्वार्थीपणा, निष्काम वृत्ति वगैरे गुणांचा उपयोग करतो तो स्थितप्रज्ञ संन्याश्यापेक्षां श्रेष्ठ होय. शंकराचार्यांच्या विरुद्ध टिळकांचें असें म्हणणें आहे कीं, स्वात्मानंद व मुक्त पुरुषानें देखील लोकसंग्रहार्थ कर्म करणें इष्ट आहे; कारण त्यानें जी अनासक्त व निःस्वार्थी वृत्ति संपादिली आहे ती इतरांच्या आटोक्याच्या बाहेर आहे व या वृत्तीच्या साहाय्यानें ज्या उत्कृष्ट प्रकारचें लोककल्याण साधतां येतें तसें दुसऱ्या तऱ्हेनें साधतां येणें शक्य नाहीं. भगवद्गीतेची हीच शिकवणूक आहे हें दाखविण्याकरितां लोकमान्यांनीं प्रामुख्यानें खालील श्लोकांचा आधार घेतला आहे :

" यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ।
आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥
नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।
न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः ॥
तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पुरुषः ॥ "

अ. ३. १७–१८–१९.

रवीन्द्रनाथ ठाकूर

भारतीय धर्मसाधनेंत साधारणतः आत्मसंयमन, इंद्रियनिग्रह, कडक शिस्त, संसारवैराग्य, कठोर तपश्चर्या वगैरे गोष्टींना बरेंच महत्त्व दिलें गेलें आहे. अर्वाचीन हिंदुस्थानांतील चित्रकला, संगीत, नृत्य, वाङ्मय वगैरे क्षेत्रांत पुनरुज्जीवन घडवून आणणारी प्रमुख व्यक्ति सुप्रसिद्ध कवि रवीन्द्रनाथ ठाकूर ह्यांनीं साधनेंतील कडकपणाचा व शुद्धतेचा अतिरेक (stern puritanism)–ह्यांना विरोध करून असें एक धार्मिक ध्येय मांडलें आहे कीं ज्यांत आत्यंतिक संसारासक्ति व संसारविरक्ति हीं दोन्ही टोकें टाळलीं आहेत. त्यांना असें वाटे कीं पाश्चात्य आधिभौतिक शास्त्रें व त्यांची कार्यक्षमता ह्यांच्याशीं पौर्वात्य आध्यात्मिकतेची सांगड घातली पाहिजे व ह्या आध्यात्मिकतेचें खरें स्वरूप उपनिषदें व कबीर, दादू वगैरे हिंदुस्थानांतील संत लोकांच्या वाङ्मयांत आढळतें. आध्यात्मिकतेची ही उदार परंपरा अतिरेकी शुद्धता, संन्यास व मायावाद ह्यांच्या विरुद्ध आहे. सर्व सान्त सृष्टि मूळ अनंत तत्त्वाच्या आनंदापासून व प्रेमापासून उत्पन्न झाली आहे. म्हणून ती मिथ्या असणें शक्य नाहीं. निसर्गामधील व मनुष्यामधील जें सौन्दर्य प्रत्ययास येतें तें विश्वाचें मूलकारण जो परमात्मा त्याचाच आविष्कार आहे. कला ही सुद्धां मानवाच्या आत्म्याचाच आविष्कार आहे. जगांतील सर्व अमंगल व दुःख ही जीवात्मा व विश्वात्मा ह्यांच्यातील विसंगतीचे द्योतक आहेत. अमंगल व दुःख टाळण्याकरितां आपण आपल्या संकुचित स्वार्थापलीकडे जाऊन विश्वात्म्याशीं एकरूप बनणें अवश्य आहे. कारण हा विश्वात्मा स्वयंपूर्ण व म्हणूनच आनंदस्वरूप आहे. निसर्ग व इतर मानव ह्यांच्याशीं एकतेची भावना जेव्हां मानवाच्या अंतःकरणांत स्फुरेल तेव्हां मानव ह्या भावनेला प्रत्यक्ष कृतींत, प्रेमांत, कलेंत व धर्मांत वास्तव रूप देऊं शकेल, तेव्हांच त्याचें जीवन सर्व बाबतींत आनंदमय व सुसंगत होईल. ही गोष्ट व्यक्तींव्यक्तींच्या संबंधामध्यें जशी सत्य आहे त्याचप्रमाणें ती राष्ट्राराष्ट्रांच्या संबंधामध्येंहि आहे. म्हणून रवीन्द्रबाबूंची देशभक्ति आंतरराष्ट्रीयत्वाच्या आड येत नाहीं.

महात्मा गांधी

खरी देशभक्ति व आंतरराष्ट्रीयत्व हीं दोन्ही हातांत हात घालून जाऊं शकतात, ही गोष्ट प्रत्यक्ष राजकारणांत देखील महात्मा गांधी यांनीं सिद्ध करून दाखविली आहे. हिंदुस्थानच्या स्वातंत्र्या-





करितां महात्मा गांधी इंग्रजांशीं लढले. परंतु त्यांनीं त्या लढाईत हिंसात्मक शस्त्र न वापरतां केवळ अहिंसेचें व प्रेमाचें शस्त्रच वापरण्याचा प्रयत्न केला. त्यांच्या ह्या युद्धनीतींत मिथ्याचारालाहि जागा नाहीं. परकीय सत्तेच्या अन्यायाला कसून विरोध तर करावयाचा; परंतु त्याबरोबर अन्याय करणाऱ्या व्यक्तीबद्दल मनांत द्वेष न बाळगतां उलट त्याच्यावर देखील प्रेम करण्याची खबरदारी घ्यायची हेंच गांधीजींचें अपूर्व रणकौशल्य होय. गांधीजी म्हणत कीं जर प्रत्येक माणसाच्या हृदयांत ईश्वर असेल तर त्या ईश्वराला न फसवतां व न दुखवतां माणसास फसवणें वा दुखवणें शक्य नाहीं. म्हणून माणसाशीं वागतांना प्रेमानें व प्रामाणिकपणानेंच वागलें पाहिजे. अर्थात् पुष्कळदां काम, क्रोध, लोभ, द्वेष, अज्ञान वगैरे दुर्गुणांमुळें माणसांतील ईश्वर सुप्त असतो. तेव्हां माणसांतील देवत्व जागृत केलें पाहिजे. परंतु हिंसा व द्वेष ह्यांनीं तें जागृत होणार नाहीं. उलट, त्यानें त्याच्यांतील हिंसा व द्वेषच वृद्धिंगत होतील. म्हणून माणसांतील देवत्व जागृत करण्याचा मार्ग म्हणजे त्याच्याशी प्रेमानें व सहानुभूतीनें वागणें, आणि त्यानें केलेल्या अन्यायाला विरोध करतांना स्वतःवर दुःख ओढवून घेऊन तें मुकाट्यानें सहन करून त्याच्या कठोर हृदयास पाझर फोडणें हा होय.

गांधीजींच्या मतें भगवान् सत्यरूप व प्रेमरूप होय. म्हणून ईश्वरप्राप्तीचें साधन म्हणजे सत्य व प्रेम ह्यांच्या मार्गानें जाणें, आणि त्याकरितां मनुष्यानें आपल्या वैयक्तिक, राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय जीवनांत सत्य व अहिंसेचें सतत आचरण करणें. हें आचरण आत्मसंयमनाखेरीज अशक्य आहे. हाच मानवाचा वैयक्तिक व सामाजिक मुक्तीचा रस्ता होय. म्हणून गांधीजी राजकारणाखेरीज, आंतरजातीय सलोखा आणि स्त्रीवर्गाची व दलित वर्गाची सामाजिक व शैक्षणिक उन्नति करणें, सर्व हिंदुस्थानांतील दारिद्र्यपीडित जनतेंत अन्नवस्त्राच्या बाबतींत स्वावलंबी वृत्ति निर्माण करणें व तिची आर्थिक परिस्थिति व नैतिक गरजा ह्यांना उपयुक्त अशी एक शिक्षणव्यवस्था तयार करणें वगैरे कामें करीत होते.

आधुनिक भारतीय तत्त्वज्ञानी त्रिमूर्ति

आम्ही वर आधुनिक हिंदुस्तानांतील नव्या धार्मिक विचारांचें दिग्दर्शन केलें. आतां नव्या दार्शनिक विचारांचेंहि दिग्दर्शन करीत आहोंत.

निबंधाच्या प्रारंभीं सांगितल्याप्रमाणें उच्च कोटीच्या व नवीन विचार मांडणाऱ्या आधुनिक हिंदी तत्त्वज्ञान्यांची संख्या फार कमी आहे. त्याचें एक मुख्य कारण असें आहे कीं, ह्या युगांत तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत नवीन निर्मिति करण्यापूर्वी भारतीय तत्त्वज्ञान्यांना भारतीय दर्शन व पाश्चात्त्य दर्शन ह्या दोघांचाहि सांगोपांग अभ्यास करणें जरूर आहे. आणि हें काम बरेंच अवघड आहे. तरी पण ज्या थोड्या लोकांनीं हें अवघड काम पार पाडून कांहीं नवीन निर्मिति केली आहे त्यांची दृष्टि व भूमिका ह्याच कारणामुळें जगांतील इतर तत्त्वज्ञान्यांच्या मानानें अधिक व्यापक व समतोल झाली आहे.

आमच्या मतें अलीकडच्या हिंदुस्थानांत स्वतंत्र विचार मांडणारे, पहिल्या प्रतीचे तत्त्वज्ञानी अवघे दोघेच झालेले आहेत व ते म्हणजे योगी अरविंद व प्राध्यापक कृष्णचंद्र भट्टाचार्य हे होत. ह्या दोघांबरोबर तिसऱ्या एका गृहस्थांचाहि नामनिर्देश करणें इष्ट आहे. त्यांनीं अगदीं तर्कशुद्ध, केवळ विचारात्मक एखादें समग्र दर्शन आपल्यापुढें मांडलें नसलें तरी त्यांची भाषा इतकी वक्तृत्वपूर्ण, सुंदर व रसाळ आहे, तसेंच त्यांत व्यक्त झालेल्या धार्मिक भावना, संस्कृति व परमताबद्दल सहानुभूति इतक्या उदात्त व व्यापक आहेत कीं, ह्या सर्व गुणांमुळें ते आज जगभर भारतीय तत्त्वज्ञानाचे सर्वश्रेष्ठ प्रतिनिधि म्हणून ओळखले जातात. ही व्यक्ति म्हणजे प्राध्यापक सर्वपल्ली राधाकृष्णन् होय. हे तिघेहि पाश्चात्त्य व पौर्वात्य ह्या दोन्ही संस्कृतींत मुरलेले आहेत. आणि तिघांनींहि त्यांचें तत्त्वज्ञान इंग्रजी भाषेंत मांडलेलें आहे. अर्थात् प्राचीन व अर्वाचीन, पौर्वात्य व पाश्चात्त्य हीं सर्व प्रकारचीं तत्त्वज्ञानें त्यांच्या विचाराची पार्श्वभूमि आहे. तथापि वेदान्त हाच त्यांचा मुख्य आधार आहे. त्यांच्या तत्त्वज्ञानाची रूपरेषा अगदीं थोडक्यांत खालीं देत आहोंत.





आधुनिक भारतीय धार्मिक व तात्त्विक विचारांचें समालोचन

श्री अ र विं द

श्रीअरविंदांचें तत्त्वज्ञान त्यांचा मोठा ग्रंथ ' लाइफ डिव्हाइन ' म्हणजे ' ऐश्वरिक जीवन ' यांत मिळतें. त्यांच्या मतें वेद व उपनिषदें ह्यांत ब्रह्माचीं दोन स्वरूपें सांगितलेलीं आहेत : एक क्रिया किंवा गति. दुसरें, स्थिति अथवा कौटस्थ्य. शंकराचार्योनीं ह्या दोहोंपैकीं केवळ कौटस्थ्यावरच जोर दिला आहे. परंतु हें एकदेशदर्शित्व होय. संपूर्ण दृष्टींत ह्या दोन्ही स्वरूपांना सारखीच किंमत दिली पाहिजे. श्रीअरविंदांनीं ब्रह्माच्या ह्या दोन्ही स्वरूपांना मान्यता देऊन वेदान्तांतील भिन्न भिन्न प्रस्थानें, शैव व शाक्त मतें, जैन व बौद्ध धर्म वगैरे सर्व भारतीय दर्शनें, तसेंच प्राचीन ग्रीक विचार-परंपरा व आधुनिक युरोपांतील भौतिक शास्त्रें व दर्शनें—ह्या सर्वांमध्यें जीं कांहीं सत्य व जिवंत तत्त्वें आहेत त्या सर्वांशीं आपल्या योगसाधनानें मिळविलेल्या परमार्थानुभवाची सांगड घालून, एक सर्वांगपूर्ण अखंड तत्त्वज्ञान निर्माण केलें आहे. ते म्हणतात कीं संपूर्ण सत्य मिळवायला विश्वांतील कोणत्याहि भागाकडे दुर्लक्ष न करतां समग्र जीवनाचा म्हणजे केवळ बुद्धीचाच नव्हे तर प्रत्यक्ष अनुभव, कृति, भावना व बुद्धि ह्या सर्व गोष्टींचा उपयोग केला पाहिजे.

श्रीअरविंदांच्या दर्शनांतील मुख्य मुद्दे खालील प्रमाणें आहेत :

(१) सान्त सृष्टीला पारमार्थिक सत्तेचें स्वरूप नसलें तरी ती पारमार्थिक सत्तेचाच आविष्कार होय.

(२) आत्म्याचें अस्तित्व न मानणारा जड-वाद व जडाचें अस्तित्व न मानणारा वैराग्यवाद, हीं दोन्ही मतें एकांगी व चुकीचीं आहेत.

(३) परिवर्तन व कूटस्थता, शक्ति व सत्ता हीं दोन्ही सत्य आहेत.

(४) जड तत्त्व हें सच्चिदानंद ब्रह्माचेंच स्वाभिव्यक्त परंतु अपूर्ण रूप आहे. जडदेखील बीजरूपानें पूर्ण ब्रह्मच होय. ब्रह्माचें हें बीजरूप उत्क्रांतीच्या प्रवाहांत हळूहळू अधिकाधिक विकसित होत आहे. आजपावेतों जडापासून प्राण व मन ह्या दोन उच्चतर तत्त्वांची उत्क्रांति झालेली आहे. परंतु उत्क्रांतीची धारा मन ह्या तत्त्वांतच खुंटेल असें नाहीं. मन हें साधन अगदीं अपुरें आहे. त्यानें मिळवलेलें ज्ञान बहुतांशीं परोक्ष व अत्यंत संकुचित आहे. त्याची कुवतहि सर्व बाबतींत अगदीं मर्यादित आहे. मनाच्या ह्या मर्यादित शक्तीमुळें मनुष्यप्राणी स्वतःला दुसऱ्यापासून अलग समजून संकुचित स्वार्थाशीं तादात्म्य पावतो. त्यामुळें मनुष्याचें स्वतःचें शरीर, प्राण मन ह्यासंबंधींचें व बाहेरच्या निसर्गासंबंधीचें ज्ञान अत्यंत अपुरें आहे. व त्याचप्रमाणें ह्या सर्वांचें नियंत्रण करण्याची त्याची शक्तीदेखील अत्यंत अल्प आहे. अर्थात् विश्वाचें संपूर्ण रूप व ऐक्य ह्यांचा अस्पष्ट आभास बुद्धीला मधून मधून येत असतो. तरी पण प्रत्यक्ष अनुभवानें ह्या ऐक्याशीं एकरूप बनल्याशिवाय मनुष्य स्वतःच्या संकुचित ' अहं 'च्या पलीकडे जाऊन स्वतःच्या व इतरांच्या स्वार्थामध्यें संपूर्ण मेळ घालूं शकत नाहीं. वैचित्र्यपूर्ण विश्वाचें हें ऐक्य म्हणजे ईश्वर होय. ह्या ईश्वराशीं बुद्धयतीत प्रत्यक्षा-नुभवानें एकरूप बनल्यानंतर मनुष्याला ऐश्वरिक ज्ञानाचा व शक्तीचा लाभ होऊं शकेल. तेव्हांच त्याला विश्वाच्या उत्क्रान्तीच्या कार्यात ईश्वराशीं जाणिवेनें सहयोग करतां येईल. व ह्यानें उत्क्रान्तीचा वेग वृद्धिंगत होऊन लवकरच प्रगतीची पुढची पायरी आपल्याला गांठतां येईल. उत्क्रान्तीच्या ह्या पुढच्या टप्प्यांत मनःप्रधान मानवापेक्षां ज्ञान, शक्ति, आनंद व इतर सद्गुण यांच्या बाबतींत अनंत पटींनीं श्रेष्ठ अशा ' अतिमानवा 'चा जन्म होईल, पार्थिव देहांतच अमरत्व प्राप्त करून घेतां येईल व या अतिमानवाच्या पूर्णज्ञानाच्या व शक्तीच्या योगानें इतर सर्व मानवांस देखील देवत्व प्राप्त करून घेणें सोपें जाईल. वैयक्तिक मोक्ष मिळविणें हें कांहीं मनुष्याचें सर्वोत्तम ध्येय होऊं शकत नाहीं. उलट अतिमानव बनून आपल्या उच्च ज्ञानाच्या व शक्तीच्या साहाय्यानें सर्व मानवजातीला असें अतिमानवत्व प्राप्त करून देण्याचा प्रयत्न करणें हेंच मनुष्याचें सर्वोच्च ध्येय होय.

अतिमानव बनण्याचा मार्ग म्हणजे ' योग ' होय. परंतु हा योग कर्मयोग, भक्तियोग, पातंजलयोग वगैरे योगांपासून वेगळा आहे. अरविंदांनीं सुच-

विलेल्या साधनेला ' पूर्ण योग ' असें नांव आहे. बुद्धि, ज्ञानेंद्रियें, कर्मेंद्रियें, भावना, इच्छा वगैरेंच्या व्यापाराचा निग्रह न करतां त्या सर्वांना ईश्वरार्पण-बुद्धीनें व जगाच्या हिताकरितां वापरण्याचा सतत उद्योग चालू ठेवणें ह्याला ' पूर्ण योग ' म्हणतात. मानवाकडून ज्या प्रमाणांत ह्या योगाचें आचरण होत जाईल त्या प्रमाणांत माणसांतील अंतर्द्वंद्व व सामाजिक कलह कमी होत जातील; आणि त्या प्रमाणांत व्यक्ति व समाज दिव्य जीवनाच्या नजीक जाऊन ऐश्वरिक ज्ञान, शक्ति व आनंद ह्यांचे धनी बनतील.

प्रा. कृष्णचंद्र भट्टाचार्य [१]

प्राध्यापक कृष्णचंद्र भट्टाचार्यांचे छापून प्रसिद्ध झालेले ग्रंथ व लेख फार थोडे आहेत. त्यांची लेखन-शैली देखील अत्यंत सूत्रमय आहे. अत्यंत सूक्ष्म तत्त्वांचें पृथक्करण करून स्वतःचीं मतें मांडणें ही त्यांची विचार करण्याची विशिष्ट पद्धत आहे. ह्या सर्व कारणामुळें मेंदूला खूप ताण देऊन पुनःपुनः प्रयत्न केल्याशिवाय त्यांचें म्हणणें स्पष्ट समजणें कठीण आहे. त्यांचें बोलणें मात्र इतकें सूत्रात्मक व दुर्बोध नसे. म्हणून त्यांचें भाषण ऐकण्याचें, त्यांच्याशीं प्रत्यक्ष वादविवाद करण्याचें भाग्य ज्यांना लाभलें, साधारणतः त्यांनाच भट्टाचार्यांचें मोठेपण समजलें आहे. तरी पण त्यांचे लेख समजण्याकरितां चिकाटीनें प्रयत्न करणारा कोणताहि बुद्धिमान् मनुष्य त्यांचीं तत्त्वें निराळीं करण्याची असाधारण तीक्ष्ण बुद्धि, व दार्शनिक प्रश्नांच्या अगदीं तळाशीं जाऊन ते सोडविण्याची अप्रतिम कला व कल्पकता पाहून आश्चर्यचकित झाल्याशिवाय रहाणार नाहीं. तसेंच त्याला कांहीं अपूर्व लाभ आपल्याला झाला आहे असेंहि निश्चितपणें वाटेल.

प्राध्यापक भट्टाचार्यांच्या मतांचा सारांश देणें किंबहुना दुसऱ्या शब्दांत तो देणें देखील जवळ जवळ अशक्य आहे. असें करतांना त्यांना जें मान्य नाहीं असें कांहीं सांगितलें जाणें, आणि त्यांच्या बोलण्याचा जो गर्भितार्थ अत्यंत जरुरीचा आहे तो वगळला जाणें, ह्या दोन्ही गोष्टींची नेहमीं भीति असते. फार झालें तर त्यांच्या संक्षिप्त भाषेंत व्यक्त झालेल्या सूत्रमय विचारांचें जास्त शब्दांत स्पष्टीकरण होऊं शकतें. म्हणून खालीं दिलेला त्यांच्या मतांचा सारांश कित्येक ठिकाणीं दुर्बोध व अर्थहीन वाटणें आणि तो बिनचूक नसणें अगदीं साहजिक आहे. परंतु येथें आपल्याला नाइलाजानें हेंच करणें भाग आहे.

प्रा. भट्टाचार्यांच्या मतें सर्वस्वीं निर्विकल्प व अनिश्चित स्वरूपाच्या तत्त्वाची कल्पना हीच दर्शन-शास्त्राची सर्वांत अधिक मूलगामी व महत्त्वाची कल्पना आहे. विषयी (object) व विषयी (subject), ज्ञाता व ज्ञेय हीं दोन्हीं सविकल्प किंवा निश्चित स्वरूपाचीं आहेत. परंतु त्यांच्या पलीकडे असें कांहीं मानलें पाहिजे कीं जें विषयहि नव्हे व विषयीहि नव्हे. उलट हें तत्त्व असें आहे कीं, त्याच्या अधिष्ठानावर विषय व विषयी ह्या दोघांमधील भेद व संबंध स्पष्ट होतो. त्यालाच कांट ह्या तत्त्ववेत्त्यानें ' अज्ञेय–सत् ' असें म्हटलें आहे. परंतु ह्या अज्ञेय तत्त्वाला ' सत् ' हें नांव लावणें योग्य नव्हे. सत् म्हणजे तेंच, जें इंद्रिय-ज्ञानाच्या कक्षेंत येऊं शकतें. त्या निर्विकल्प तत्त्वाला अक्षरशः मनाचा विषयहि म्हणतां येत नाहीं. फक्त लाक्षणिक अर्थानेंच त्याला मनाचा विषय म्हणणें शक्य आहे. खरें म्हटलें तर त्याचें स्वरूप अचिंत्य आहे. तथापि, त्या निर्विकल्प तत्त्वास

---

१ प्रा. कृष्णचंद्र भट्टाचार्य ह्यांनीं बंगालमधील अनेक सरकारी महाविद्यालयांतून तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक म्हणून काम केलें; १९३० च्या सुमारास हुगळीच्या सरकारी महाविद्यालयाचे प्राचार्य म्हणून ते सेवानिवृत्त झाले. नंतर १९३४ सालीं त्यांची नेमणूक कलकत्ता विद्यापीठांत भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या 'पांचवे जार्ज' प्राध्यापकपदावर झाली. तेथूनच ते पुढें निवृत्त झाले. ते १९४९ सालीं आपल्या वयाच्या ७४ व्या वर्षी कलकत्त्याजवळ श्रीरामपूर येथें निधन पावले.—१९२७ सालीं मुंबई येथें भरलेल्या तत्त्वज्ञानपरिषदेच्या अधिवेशनांत ' परतत्त्वशास्त्र ' (Metaphysics) विभागाचे ते अध्यक्ष होते. १९३४ सालीं पुणें येथें भरलेल्या तत्त्वज्ञानपरिषदेच्या अधिवेशनाचे ते प्राध्यक्ष (General President) होते.





वगळून काम भागत नाहीं. जसें लहानशा बेटाला समुद्रानें वेढलेलें असतें, तसेंच सर्व ज्ञेय पदार्थांना त्या तत्त्वानें नेहमीं वेढलेलें आहे. आपल्याला कोणत्याहि निश्चित स्वरूपाच्या पदार्थाच्या ज्ञाना-बरोबर त्याच्या भोंवतालच्या व पलीकडच्या अफाट अशा त्या निर्विकल्प तत्त्वाचा देखील सामान्यतः बोध होतो. ज्ञेय सविकल्प वस्तु म्हणजे अज्ञेय निर्वि-कल्प तत्त्वाचाच एक व्यक्त प्रकार होय. सविकल्प व निर्विकल्प ह्यांमधील हद्द किंवा मर्यादा अगदीं कांहीं स्पष्ट व ठराविक अशी नाहीं. निर्विकल्प तत्त्व सविकल्पाच्या आंत-बाहेर व पलीकडेच आहे.

हें निर्विकल्प तत्त्व म्हणजे सर्व ज्ञेय व निश्चित स्वरूपाच्या पदार्थांचा पराकाष्ठेचा निषेध अथवा अभाव होय. हा निषेध निरनिराळ्या प्रकारानें समजणें शक्य आहे. त्या निषेधाच्या निरनिराळ्या कल्पनेवर भिन्न भिन्न दार्शनिक व धार्मिक मतें उभारलीं गेलीं आहेत. निषेधासंबंधीं ह्या निरनिराळ्या कल्पना भिन्न भिन्न मनुष्यांतील भिन्न भिन्न रुचि व कल ह्यांवर अवलंबून आहे. जें अबाधित असतें म्हणजे ज्याचा निषेध होत नाहीं तें सत्य होय. म्हणून सत्याबद्दलची कल्पना देखील निषेधाच्या स्वरूपासंबंधींच्या कल्पनेवर अवलंबून आहे. त्यामुळें सत्याचें स्वरूप देखील 'एकान्त' अथवा अगदीं एक असें नसून 'अनेकान्त' अथवा 'बहु' आहे. अंतःकरणांतील भिन्न भिन्न रुचींपैकीं कोणत्याहि एका रुचीस सर्वांपेक्षां जास्त मूल्य देऊन जर आपण तिच्याशीं एकजीव झालों तर आपल्याला सत्य तदनुरूप दिसेल. म्हणून कोणत्याहि तत्त्वज्ञानाच्या भूमिकेवरून टीका करणें अनुचित होय. निरनिराळीं तत्त्वज्ञानें अगदीं भिन्न भिन्न दृष्टिकोनांतून उत्पन्न होत असल्याकारणानें त्यांचा समन्वय करणें शक्य नाहीं असें मानण्यांतच शहाणपणा आहे. कोणत्याहि दर्शनाचें योग्य समा-लोचन किंवा टीका म्हणजे त्याचें स्वतःचें समालोचन होय; म्हणजे त्यांत स्वगत अंतर्गत विरोध आहे कीं नाहीं एवढ्याचेंच परीक्षण होय. सत्यासंबंधीं भट्टाचार्यांचें हें मत जैन लोकांच्या अनेकान्तवादाच्या अथवा स्याद्वादाच्या तात्पर्यावर आधारलेलें आहे.

त्यांच्या मतें आपल्या ज्ञानात्मक अनुभवामध्यें म्हणजे सत्याच्या अनुभवामध्यें चार पातळ्या किंवा थर शोधून काढणें शक्य आहे. ते थर असे आहेत : (१) इंद्रियानुभव, (२) शुद्ध विषया-नुभव, (३) शुद्ध विषयी-(Subject) चा अनुभव व (४) विषय-विषयिनिरपेक्षाचा अनुभव. ह्यांतील पहिल्या थराचा संबंध इंद्रियग्राह्य वस्तूंशीं आहे. पदार्थशास्त्र, रसायनशास्त्र वगैरे भौतिक विद्या ह्या थरावर अधिष्ठित आहेत. पुढचे तीन थर तत्त्वज्ञानाच्या कक्षेंत पडतात. खरें म्हटलें तर इंद्रियग्राह्य वस्तूंशीं तत्त्वज्ञानाला कांहीं कर्तव्य नाहीं. ह्या बाबतींत भट्टाचार्य सध्याच्या तर्कनिष्ठ प्रत्यक्ष-वाद्यांशीं ('लॉजिकल पॉझिटिव्हिस्टां'शीं) एकमत आहेत; तरी पण तत्त्वज्ञानाला कांहीं योग्य क्षेत्रच नाहीं, असें मात्र त्यांच्याप्रमाणें भट्टाचार्य समजत नाहींत. अनुभवाच्या वर उल्लेखिलेल्या शेवटच्या तीन पातळ्या ह्या तत्त्वज्ञानाचें क्षेत्र होत. त्या तिन्ही पातळ्यांतील अनुभव स्व-प्रकाश किंवा स्व-संवेद्य आहेत. तात्त्विक विचारांची विशिष्ट रीत म्हणजे अशा स्व-प्रकाश अनुभवाचें विवेचन करून त्यांतील अर्थाचें सोपपत्तिक व पद्धतशीर स्पष्टीकरण करणें हें होय. असें स्पष्टीकरण वाक्यांच्या आधारानेंच करावें लागतें. तथापि, ज्याप्रमाणें भौतिकशास्त्रांतील वाक्यांनीं इंद्रियग्राह्य वस्तूंसंबंधीं नवीन माहिती सांगितली जाते, तशी तत्त्वशास्त्रांत वापरलेल्या वाक्यांनीं कांहीं माहिती दिली जाते असें नव्हे. म्हणजे तत्त्वशास्त्रांतील वाक्यांचें तात्पर्य शक्यार्थानें मिळत नसून लक्षणेनेंच मिळतें.

भट्टाचार्यांनीं अशा प्रकारें मनुष्याच्या अनुभवां-तील भिन्न भिन्न थरांच्या आधारानें निरनिराळ्या तत्त्वज्ञानांची व धर्ममतांची उपपत्ति लावून त्यांना स्वतःला मान्य असलेल्या तत्त्वज्ञानाचें दिग्दर्शन देखील संक्षिप्त पण सखोल रीत्या केलेलें आहे. त्यांनीं हें दिग्दर्शन मुख्यतः 'स्वातंत्र्यरूपानें विषयी' (The Subject as Freedom) ह्या त्यांच्या पुस्तकांत केलेलें आहे. हें तत्त्वज्ञान अद्वैतवेदान्ता-वरच उभारलेलें दिसतें. अर्थात् त्याची मांडणी फार वादविवादात्मक नसून लेखकाच्या आंतर अनुभवाचें विवेचन व स्पष्टीकरण करणारी आहे. भट्टाचार्यांचें हें





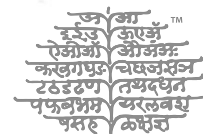
तात्त्विक मानसशास्त्र म्हणतां येईल. मात्र तें साधारण मानसशास्त्राहून भिन्न आहे.

'स्वातंत्र्यरूपानें विषयी' हें दोनशें एक पानांचें लहानसें पुस्तक प्रथम वाचतांना अत्यंत क्लिष्ट व दुर्बोध वाटेल. परंतु चिकाटीनें प्रयत्न केला तर त्यांतील अर्थगौरव, सखोल दृष्टि, व अनुभवांतील निरनिराळे पडदे उघडून दाखवण्याची कुशलता पाहून वाचकांना बौद्धिक आनंद अवश्य होईल.

भट्टाचार्यांच्या मतें तात्त्विक विचारांचा उद्देश आध्यात्मिक प्रगतीस मदत करणें हा होय. आध्यात्मिक प्रगतीचें अंतिम ध्येय म्हणजे सर्व बंधनांपासून पूर्ण मुक्तता किंवा स्वातंत्र्यप्राप्ति हें होय. ह्या प्रकारचें ध्येय व साधन सर्वसाधारण लोकांना पटेल किंवा पटलेंच पाहिजे असा कांहीं त्यांचा आग्रह नाहीं. कारण मोक्ष फार थोड्याच लोकांना पाहिजे असतो. शिवाय ज्ञानयोग अथवा विचारमार्गच मोक्षाचें एकच एक किंवा सर्वश्रेष्ठ साधन आहे असें नाहीं. तरी पण भट्टाचार्यांचें एक तात्त्विक मत समाजकल्याणाशीं विशेष निगडित आहे असें वाटतें. तें म्हणजे 'सत्य अनेकान्त अथवा नानारूप आहे' हें होय. भट्टाचार्यांनीं आपल्याला अशा एका विचारभूमिकेंत घेऊन जाण्याचा प्रयत्न केला आहे, कीं जेथून भिन्नभिन्न व परस्परविरोधी अशा सर्व मूलभूत धार्मिक व दार्शनिक मतांकडे आपल्याला सहानुभूतीनें पाहतां येईल व तात्त्विक विचारानें आपल्याला ही गोष्ट पटेल कीं, एक विशिष्ट धर्म सर्वांना स्वीकारावयास लावणें किंवा सर्वत्र एकच धर्म प्रस्थापित करणें अथवा धर्मान्तर करणें हा कांहीं धर्मकलह नाहींसा करण्याचा मार्ग नव्हे. धर्मसमन्वय करण्याची भट्टाचार्यांची ही पद्धत अगदीं नवीन व कल्पक आहे ह्यांत कांहीं शंका नाहीं. म्हणून सर्व धर्मांबद्दल उदार दृष्टि ठेवावी ह्या भारतीय संस्कृतीच्या जगत्प्रसिद्ध धोरणाला भट्टाचार्यांनीं वैचारिक पुष्टि दिली असें म्हणतां येईल.

डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन्

आतां आपण प्राध्यापक राधाकृष्णन् यांच्या मतांकडे वळूं. आम्ही आधींच म्हटलें आहे कीं, प्रा. राधाकृष्णन् ह्यांनीं आपल्यासमोर अगदीं तर्कशुद्ध, संपूर्ण नवीन असें एखादें दर्शन ठेवलें आहे असें नाहीं. पण त्यांची दृष्टि अत्यंत व्यापक व औदार्यपूर्ण आहे. त्यांचे विचार धर्मांबद्दलच्या व संस्कृतीबद्दलच्या कळकळीनें भरलेले आहेत. त्यांची मांडणी सुबोध आहे; त्यांची भाषा चित्ताकर्षक आहे. त्यांच्या कीर्तीला हे सर्व गुण कारणीभूत झाले आहेत. सर्व देशांतील धर्म, संस्कृति, कला व दर्शनें या सर्वांच्यामध्यें एकच मूलभूत तत्त्व आहे असें त्यांना वाटतें. तत्त्वज्ञान म्हणजे नुसता बौद्धिक विलास नव्हे, तर जीवनांतील भिन्नभिन्न प्रश्नांचीं समाधानकारक उत्तरें देण्यास मदत करणें हाच तत्त्वज्ञानाचा मुख्य उद्देश होय. आत्म्यासंबंधीं त्यांचें असें मत आहे कीं, आत्मा ही कांहीं निष्क्रिय, अपरिवर्तनीय वस्तु नव्हे. उलट आत्मा म्हणजे अनंत व अदम्य क्रियाशक्ति अथवा प्राणशक्ति आहे. मनुष्यप्राण्यांमध्यें ह्या प्राणशक्तीला बरेंचसें संघटित व ऐक्याचें स्वरूप प्राप्त झालें आहे. आपण ध्येय गांठण्याकरितां आपलीं सर्व कृत्यें व शक्ति एकवटून आपलें आयुष्य जसजसें जास्त जास्त सुसंघटित करीत जाऊं, तसतशी आपल्या आत्म्याला पूर्णता मिळत जाईल. जग हें ईश्वराचेंच प्रकट रूप आहे; व ईश्वर सर्वत्र जगांत आत्मरूपानें विद्यमान आहे. मनुष्य जर ह्या विश्वात्म्याशीं म्हणजे सत्य, सुंदर व मंगलरूप तत्त्वाशीं एकरूप होऊं शकला तर त्याचे अंतर्गत व बाहेरचे सर्व कलह नाहींसे होतील व जिकडे तिकडे सुख व समाधान नांदेल. असें एकरूप होणें ह्यालाच निरनिराळ्या धर्मांत ईश्वराची प्राप्ति किंवा प्रत्यक्ष अनुभव म्हणतात. ह्या ईश्वरानुभवांत बुद्धि, भावना व इच्छा ह्या तिन्ही वृत्तींचा पूर्ण मिलाफ होतो. ईश्वराचा प्रत्यक्ष अनुभव हा विचार बुद्धीच्या पलीकडे आहे खरें; तथापि, तो तिच्याशीं विसंगत नाहीं. उलट नीट चालवलेल्या विचार-क्रियेंत हा प्रत्यक्ष अनुभव नकळत विद्यमान असतो. धर्म म्हणजे कांहीं मतें व विधि यांची पोतडी नसून जगाचा प्राणस्वरूप जो ईश्वर त्याच्याशीं जिवन्त व सर्वांगीण मीलन हें होय. बुद्धि ही आपल्या आत्म्याची केवळ अंशतः अभिव्यक्ति आहे; पूर्णतया अभिव्यक्ति नव्हे. बुद्धीला फाजील महत्त्व दिल्यानें जीवन ध्येयशून्य होतें व काम, क्रोध, लोभ वगैरे मनोविकारांचें





तें खेळणें बनतें. त्यामुळें जातीजातींत व राष्ट्राराष्ट्रांत वैमनस्य व शत्रुत्व उत्पन्न होतें. धार्मिक जीवन सर्वांगीण आहे व सर्वांगीण जीवनाची पराकाष्ठा म्हणजे ईश्वरानुभव हा होय. ईश्वरानुभव व्यक्तीला होत असला तरी त्याचें सामाजिक जीवनांत, विश्वबंधुत्वांत व विश्वप्रेमांत रूपान्तर झाल्याखेरीज राहत नाहीं.

अरविंद, भट्टाचार्य व राधाकृष्णन् ह्या तिघांचाहि पौर्वात्य व पाश्चात्य संस्कृतीशीं सखोल व निकटचा परिचय असल्यामुळें त्यांच्या विचारांत अशी एक व्यापक व सर्वंकष दृष्टि दिसून येते कीं जी पाश्चात्य तत्त्वज्ञान्यांच्या विचारांत विशेष आढळत नाहीं. अशी विश्वव्यापी उदार दृष्टीच हळू हळू सर्व जगांतील भावी तत्त्वज्ञान्यांना ठेवावी लागेल असें वाटतें. ह्या भारतीय तत्त्वज्ञान्यांनीं ह्या बाबतींत सर्व जगाच्या तत्त्वज्ञान्यांना मार्ग दाखवून दिला आहे असें म्हटल्यास अत्युक्ति होणार नाहीं.

शास्त्रीय प्रगति, लोकशाही आणि इस्लाम

शास्त्रीय प्रगतीला तीन मूलभूत कल्पनांची आवश्यकता असते : (१) हें विश्व एक, किंवा एकसत्तात्मक (homogeneous) असून त्यांत एकसूत्रीपणा आहे, असें शास्त्र मानतें. (२) विश्वाचे किंवा सृष्टीचे नियम समान किंवा सारखे (uniform) असून ते न बदलणारे आणि त्रिकालाबाधित आहेत; निसर्गाचे भौतिक नियम आणि निसर्गापलीकडील गूढ तत्त्वाचे अतिभौतिक (supernatural) नियम असा भेद शास्त्राला मंजूर नाहीं. (३) व्यक्तीला अगदीं स्वतंत्र महत्त्व आणि उच्च मूल्य आहे, अशी शास्त्राची निष्ठा असते.—या तीन मूलभूत कल्पनांपैकीं एक जरी समाजांत रुजली नसेल, तर सर्व समाजांत शास्त्रीय वृत्ति व प्रगति दिसून येणार नाहीं. हजार वर्षांपूर्वी अशी स्थिति होती.

गेल्या हजार वर्षांत मात्र शास्त्रीय भूमिकेला लागणाऱ्या कल्पनांचा उदय व विकास झाला. त्यामुळें शास्त्रीय प्रगति वेगानें झाली. याच काळांत लोकशाहीच्या ध्येयांचाहि उदय आणि विकास झाला आहे, हा केवळ योगायोग नव्हे. शास्त्रीय दृष्टिकोनांतूनच लोकशाहीच्या कल्पनांचा जन्म झाला आहे. सबंध विश्वच एक आणि एकाच नियमानें नियंत्रित आहे असें मानलें, तर एका व्यक्तीला किंवा समूहाला दुसऱ्यापेक्षां अधिक महत्त्व राहत नाहीं. कायद्याच्या दृष्टीनें सर्व माणसें सारखींच. म्हणून वैचारिक क्षेत्रांतील शास्त्रीय दृष्टीचा सामाजिक क्षेत्रांतील परिपाक म्हणजे लोकशाही होय.

इस्लाम-धर्माच्या मूलभूत कल्पनांचें जर नीट समीक्षण केलें, तर शास्त्रीय दृष्टिकोन आणि लोकशाही यांमधील मूलकल्पनांशीं त्यांचें विशेष सादृश्य दिसून येईल. शास्त्र आणि लोकशाही, जग एक आहे, असें मानतात. इस्लामनें एकच परमेश्वर मानला. "एका परमेश्वराशिवाय दुसरा ईश्वर नाहीं" असें इस्लाम सांगतो. इस्लामच्या मतें जीवनांतील सर्व अंगें एकात्म आहेत; राजकारण, धर्म इत्यादि अभिन्न आहेत. "सर्वच विश्व हें प्रार्थनामंदिर (मशीद) होय" असें कुराणांत म्हटलें आहे. सर्वांना सृष्टीचाच नियम लागू असून त्याच्यापुढें लहान-मोठा असा भेद नाहीं. ईश्वराच्या दृष्टीनें सर्वच माणसें सारखीं आहेत. माणसामाणसांत उच्चनीच असा भेद नाहीं. इस्लामच्या विरोधकांनाहि हें कबूल करावें लागलें आहे कीं, मुसलमानांमध्यें तरी इस्लामनें वर्ण व जाती यांना थारा दिलेला नाहीं. आफ्रिकेंतील अगदीं काळाकुट्ट मूर असो, कीं तेजस्वी पाणीदार अरब असो किंवा निळ्या डोळ्यांचा, गोरा ऐटबाज पंजाबी असो—या सर्वांमध्यें सामाजिक व्यवहार अगदीं बेटीव्यवहारापर्यंत देखील होऊं शकतो. बर्नार्ड शॉनें म्हटलें आहे कीं, लोकशाहीची खरी कसोटी म्हणजे बेटीव्यवहाराची शक्यता (intermarriageability) ही होय.

—श्री हुमायुन कबीर, राधाकृष्णन् अभिनंदनग्रंथां-(१९५१)-तील निबंधांतून.





प्रा. शं. वा. दांडेकर

महाराष्ट्रीय सन्तांची महाराष्ट्रास समन्वयदृष्टीची देणगी

भक्तिपंथाच्या इतिहासाकडे जर दृष्टि फेकली तर प्रामुख्यानें तीन गोष्टी आपणांस आढळून येतात. पाहिली गोष्ट म्हणजे भक्तिसरिता ही ऊर्ध्ववाहिनी आहे. भक्ति ही भावना व तिचा परमात्मप्राप्तीसाठीं उपयोग जरी आपल्याला अगदीं पुरातन कालीं म्हणजे संहिताकालांतहि आढळून येत असला, तरी ज्याला तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत भक्तियुग म्हणून निश्चितपणें संबोधितां येईल त्याचा काल बाराव्या शतकाच्या सुमारास येतो. या युगाचा प्रारंभ दक्षिणेंत होऊन तो पसरत महाराष्ट्रांतून बंगालकडे गेला. महाराष्ट्रांत श्रीज्ञानदेवप्रभृति सन्तांनीं भक्तीचा डांगोरा पिटून धर्मजागृतीचें कार्य करण्यापूर्वीं दक्षिणेंत वैष्णव व शैव सन्तांनीं शालिवाहन शकाच्या दुसऱ्या-तिसऱ्या शतकांतच धर्मप्रसारास प्रारंभ केला. दक्षिणेंत तिसऱ्या शतकापासून तों आठव्या शतकापर्यंतच्या काळांत अनेक भगवद्भक्त निर्माण झाले व त्यांनीं तामीळ भाषेंत भक्तिरसप्रधान, सुंदर अशीं काव्यें निर्माण केलीं. या युगांत भारताच्या वेगवेगळ्या प्रांतांत होऊन गेलेल्या सन्तमहात्म्यांकडे कालाच्या दृष्टीनें पाहिल्यास भक्ति ही उर्ध्ववाहिनी आहे या वरील विधानाची सत्यता पटेल.

महाराष्ट्रांतील भक्तिगंगा

दक्षिणेंत अलवार वैष्णवभक्तांचा काल शालिवाहन शकाच्या तिसऱ्या शतकापासून तों नवव्या शतकापर्यंत असून, महाराष्ट्रांतील श्रीज्ञानदेव-नामदेवांचा काल शालिवाहन शक बारावें व तेरावें शतक असा आहे; तर उत्तरेकडील कबीर, नरसिंह मेहता, मीराबाई, तुलसीदास, चैतन्य ही सर्व मंडळी चौदाव्या शतकापासून सोळाव्या शतकापर्यंत झाली. कै. पांगारकर आपल्या ' मराठी वाङ्मयाचा इतिहास ' (खंड १ ला, पान २२८) या ग्रंथांत म्हणतात : " आमच्या महाराष्ट्रांत बाराव्या व तेराव्या शतकांत मुकुंदराज, ज्ञानेश्वर, नामदेव यांनीं भागवतधर्माची ध्वजा लावली. पण त्यांच्यापूर्वीं पांच-सात शतकें तरी त्यांच्याच तोलाच्या तामीळ भगवद्भक्तांनीं धर्मसंरक्षणाचें महत् कार्य तामीळ देशांत केलें आहे. द्रविड देशांतून धर्मकार्याचें हें लोण महाराष्ट्रांत आलें. व महाराष्ट्रांतून पुढें गुजरात, राजपुताना, संयुक्तप्रान्त, पंजाब, बंगाल इकडे जाऊन पंधराव्या-सोळाव्या शतकांत वैष्णव धर्मानें सारा हिंदुस्थान आपल्या कबजांत घेतला. तामीळ सन्त कवींनीं धर्मजागृतीचें कार्य सर्वांच्या आधीं केलें आहे. "

दुसरी गोष्ट आढळून येते ती अशी कीं, या मार्गांत दोन भिन्नभिन्न धारा अथवा प्रवाह स्पष्ट दिसून येतात. एक धारा आचार्यांची व दुसरी सन्तांची. आचार्यांच्या धारेंत रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य, वल्लभाचार्य व निम्बार्काचार्य यांचा अंतर्भाव करतां येईल. दुसऱ्या सन्तांच्या धारेमध्यें प्रत्येक प्रान्तांतून होऊन गेलेले सन्त-महात्मे यांचा अंतर्भाव होऊं शकेल. येथें जातां जातांना एवढें सांगणें अवश्य आहे कीं, भक्तांत दोन प्रवाह आहेत व त्यांपैकीं एकांत आचार्यांचा व दुसऱ्यांत सन्तांचा अंतर्भाव होतो असें म्हटलें याचा अर्थ आचार्य हे सन्त नव्हेत अगर सन्तांत पंडित असत नाहींत असा नव्हे. पांडित्य व सन्तपणा हे धर्म एकत्र राहूं शकतात. हा जो भेद केला आहे तो प्रामुख्यानें त्यांच्या कार्याच्या





महाराष्ट्रीय सन्तांची महाराष्ट्रास समन्वयदृष्टीची देणगी

पद्धतीकडे पाहून केला आहे, अनुभवाच्या दृष्टीनें नव्हे. एक वल्लभाचार्य सोडून बहुतेक सर्व आचार्य हे दक्षिणेंतूनच प्रकट झाले आहेत. सन्त-महात्मे मात्र प्रत्येक प्रांतांत आपल्याला दिसून येतील. तसेंच सर्व आचार्यांनीं आपले ग्रंथ संस्कृतांत लिहिले तर सर्व सन्तांनीं आपली ग्रंथरचना त्या त्या प्रान्त-भाषेंतच केलेली आढळून येईल. या आचार्यांच्या समोर त्यांच्यासारखेच जाडे विद्वान् पंडित असे प्रतिस्पर्धी असल्यामुळें त्यांचे ग्रंथ पांडित्यपूर्ण व शास्त्रीयपरिभाषाघटित असे झाले आहेत. यामुळें जरी त्यांचा उपयोग विद्वानांच्या सभेंत मतप्रस्थापने-साठीं झाला तरी पण जनतेंत भक्तिपंथाचा प्रसार करण्याच्या दृष्टीनें त्यांचा फारसा उपयोग होऊं शकला नाहीं. कारण, या कालांतहि संस्कृत ही सामान्य जनांची बोली-भाषा नव्हतीच. प्रान्तीय भाषेंत ग्रंथनिर्मिति करून लोकांना सहज ग्रहण करतां येईल, लोकांच्या सहज गळीं उतरेल अशा तऱ्हेनें धर्म व भक्ति यांचें कथन सन्तकवींनींच केलें. व त्यामुळेंच पंधराव्या-सोळाव्या शतकांत भक्ति-मार्गाचेंच सर्व देशभर वर्चस्व राहिलें. या कालांत सर्वांना प्रतिकारबुद्धीनें एकत्र करणाऱ्या मुसलमानी धर्माचा प्रसार होऊं लागला होता. अशा वेळीं सर्वांना मोक्षाचें द्वार खुलें करणाऱ्या वैदिक धर्माच्या अंगाचा-भक्तीचा-प्रसार होणें अवश्य होतें व तें काम भक्त्याचार्यांनीं व सन्तांनीं केलें.

बहुतेक सन्त आत्मदर्शनाच्या तळमळीनें भारलेले असल्यामुळें त्यांचा शास्त्राध्ययनाकडे ओढा स्वभावतःच कमी दिसतो. बहुतेक महात्मे उच्चवर्णापेक्षां खालच्या वर्णांतूनच निर्माण झालेले असल्यामुळें तत्कालीन परिस्थितीमुळें त्यांना शास्त्रा-ध्ययनाची संधीहि बेताचीच मिळाली होती. यामुळें बहुतेक सन्तकवींच्या ग्रंथांत जरी शास्त्र अथवा धर्म याला सोडून कांहींहि कथन नसलें तरी त्या ग्रंथांना प्रमाण-प्रमेय पद्धतीनें मांडलेल्या शास्त्रीय ग्रंथांत स्थान देतां येणार नाहीं. याचा परिणाम मात्र असा होऊन बसला कीं, सन्तांचे ग्रंथ म्हटले कीं ते सोपे व अशिक्षितांच्याचसाठीं, असा एक समज दृढ होऊन बसला. परन्तु वास्तविक स्थिति अशी आहे कीं, यांतील कित्येक महात्म्यांनीं शास्त्रीय ग्रंथ पचवून आपले ग्रंथ निर्माण केले आहेत. यामुळें त्यांचे ग्रंथ समजण्यास शास्त्रीय परिभाषेच्या ज्ञानाची अत्यंत आवश्यकता असते, हें पुष्कळ वेळां लक्षांतच येत नाहीं.

या भक्तिमार्गाच्या इतिहासाकडे जर नजर टाकली तर, त्यांत आणखी तिसरी गोष्ट नजरेंत भरते. हे सर्व सन्त-महात्मे व आचार्य हे परमे-श्वराचेच उपासक असले व लोकांना त्यांनीं जरी ईश्वरपरायण बनविलें तरी प्रत्येक प्रान्तीय सन्तांचें कांहीं वैशिष्ट्य म्हणून आहेच. मानससरोवरांतूनच जरी पंचनद्या उगम पावत असल्या तरी त्या वेग-वेगळ्या प्रदेशांतून वाहत असल्यानें त्यांचे गुणधर्म त्या नद्यांच्या पाण्यांत मिसळलेले आढळतात. व म्हणूनच प्रत्येक नदीच्या पाण्याचे गुणधर्म वेग-वेगळे आहेत. या अध्यात्मप्रवाहांच्या बाबतींतहि तीच गोष्ट लागू आहे. ईश्वरविषयक भक्तिप्रेमानें भरलेल्या मानससरोवरांतून जरी या सन्तकाव्यगंगांचा उगम असला, तरी प्रत्येक काव्यगंगेच्या पाण्याचा गुण थोडासा वेगवेगळाच. प्रस्तुतच्या लेखांत महाराष्ट्रीय सन्तांच्या एका विशिष्ट गुणाची ओळख वाचकांस करून देण्याचें ठरविलें आहे.

निवृत्तीच्या पायावर उत्कृष्ट प्रवृत्ति

इतर प्रान्तीय सन्तांप्रमाणें महाराष्ट्रीय सन्तांनीं महाराष्ट्रांत मराठीचा उपयोग करून अध्यात्माचा प्रसार केला व त्याकरितां मुख्यतः भक्तिमार्गाचा अवलंब केला. इतर प्रान्तांतील साधूंपेक्षां महाराष्ट्रीय सन्तांचें हें वैशिष्ट्य आहे कीं, त्यांनीं अशा भक्तीचा प्रसार केला कीं, त्या योगानें नुसत्या भावनेचा उद्रेक न होतां ज्ञान व क्रिया यांचीहि वाढ होईल व ज्ञान, भावना व क्रिया यांचा समतोलपणा राहून लोक क्रियाशील राहतील. या सन्तांनीं महाराष्ट्रास समन्वयदृष्टि दिली. महाराष्ट्रीय सन्तकवींनीं समन्वय शिकविला असें जेव्हां आम्ही म्हणतों, तेव्हां जुन्या पिढींतील कांहीं लोक गांगरून जातील याची आम्हांला कल्पना नाहीं असें नाहीं. कारण जुन्या काळीं सुशिक्षितांत असा एक दृढ समज होऊन बसला होता कीं, या सन्ताळ्यांनीं जगन्मिथ्यावादादि भरमसाट कल्पना लोकांत पसरविल्या व लोकांच्या हातांत टाळ-वीणा देऊन लोकांना उदासीन् निष्क्रिय





व निराशावादी बनविलें. याच कल्पनेवर ' वारकरी व धारकरी ' असा भेदहि करण्यांत येत असे. पण सुदैवानें कालाच्या ओघांत ही कल्पनेची राळ बरीच बसून लोकांची विचारदृष्टि निवळली आहे व या सन्तांच्या कार्याकडे लोक निर्विकार दृष्टीनें बघूंहि लागले आहेत. लक्षांत ठेवण्यासारखी गोष्ट ही आहे कीं, या महाराष्ट्रीय सन्तांनीं भजन, पूजन, ध्यान, धारणा, ज्ञान यांजबरोबर कर्मावर जोर दिलेला आहे. निवृत्तीबरोबर प्रवृत्तीचाहि उपदेश केलेला आहे. अर्थात् नुसत्या प्रवृत्तीचा उपदेश त्यांच्याकडून होणें संभवनीयच नव्हतें. पण त्याजबरोबर हेंहि लक्षांत ठेवणें जरूर आहे कीं, या सन्तांनीं मानवी मनाचा योग्य तलास घेऊन जगापुढें जी निवृत्तिपर शिकवणूक ठेवली ती प्रवृत्तीला अविरोधी अशीच होती; इतकेंच नव्हे, ती निवृत्तीच्या पायावर उत्कृष्ट प्रवृत्ति शिकविणारी होती. हे सन्त आपण धर्मरक्षणाकरितां जन्माला आलों असें समजत व म्हणून प्रवृत्ति-निवृत्तीची सांगड घालीत. महाराष्ट्रीय सन्तांच्या शिकवणुकींत समतोलपणा कसा होता, हें दाखविण्याकरितां प्रमुख अशा पांच सन्तकवींच्या काव्यांतील खालील गोष्टींचा निर्देश करतां येईल.

ज्ञानदेवांची ज्ञानक्रियात्मक भक्ति

या सन्तांतील मुकुटमणि जे ज्ञानदेव त्यांनीं धर्मप्रसारार्थ मराठींत टीका लिहिण्याकरितां ज्या ग्रंथाची निवड केली तो ग्रंथ म्हणजे मोहानें कर्तव्यविमुख होऊन रणांगण सोडून जाणाऱ्या अर्जुनास कर्तव्यसंमुख करून युद्ध करावयास लावणारी जी भगवद्गीता ती होय. श्रीज्ञानदेव कर्तव्याचरणास, लोकसंग्रहास केवढा मान देत होते याचा पुरावा म्हणून स्थलसंकोचास्तव फक्त दोनच गोष्टींचा उल्लेख करतों :

(अ) अध्याय तीनमधील ' कर्मणैवहि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः ' व ' यद्यदाचरति श्रेष्ठः ' या श्लोकांवरील खालील भाष्य पाहाण्यासारखें आहे :

" देखें प्राप्तार्थ जाहले । जे निष्कामता पावले ।
तयांही कर्तव्य असें उरलें । लोकांलागीं ॥
मार्गीं अंधासरिसा । पुढें देखणाही चाले जैसा ।
अज्ञाना प्रकटावा धर्मु तैसा । जाणतेनि ॥ "

... ...

" हें ऐसें असे स्वभावें । म्हणोनि कर्म न संडावें ।
विशेषें आचरावें । लागे संतीं ॥ "

(आ) ज्ञानेश्वरांची स्वतंत्र प्रज्ञा ज्ञानेश्वरींत वेगवेगळ्या प्रकारानें व्यक्त होते. त्यांतील एक प्रकार श्लोकसंगति हा आहे. ज्ञानदेवांनीं स्वतंत्र अशा कल्पना मांडल्या आहेत त्यांपैकीं प्रस्तुतच्या प्रश्नास उपयोगी पडणारी अशी पुढील कल्पना चिन्तनीय आहे : गीता संपण्याच्या वेळीं भगवन्तांनीं अर्जुनाला प्रश्न केला : ' कच्चिदेतत् श्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा । '. या प्रश्नाची उपपत्ति सांगतांना ज्ञानेश्वरांनीं जें म्हटलें आहे तें फारच विचार करण्यासारखें आहे. ते म्हणतात :

" पूर्ण ब्रह्म झाला पार्थु ।
परि पुढील साधाया कार्यार्थु ।
मर्यादा श्रीकृष्ण नाथु । उल्लंघों नेदी ॥ ".

अर्जुन हा ब्रह्मरससागरांत बुडत होता. हातांत धरलेला बर्फाचा खडा जसा वितळतो तसा तो देहभानविवर्जित होत होता. पण देव त्याला ब्रह्मांत बुडूं देईनात. त्यानें देहतादात्म्यावर येऊन आपलें कर्तव्य करावें म्हणून भगवान् श्रीकृष्ण प्रश्न विचारतात :

' कच्चिदेतत् श्रुतं पार्थ । '

ज्ञानदेवांनीं पराभक्ति म्हणून जी सांगितली, ती ' सहज ' स्थिति होय. गीतेंतील उपासनाकांडाचें लक्षण सांगतांना ' कर्में ईश भजावा ' हें उपासनेचें स्वरूप त्यांनीं वर्णन केलें. धर्मप्रसारार्थ ज्ञानदेवांनीं गीता निवडली, योग्यांचे मुकुटमणि असूनहि त्यांनीं अध्यात्माचा प्रसार करण्याकरितां भक्तीचा अवलंब केला व ती भक्तीहि वर सांगितल्याप्रमाणें ज्ञानक्रियात्मक सांगितली. याचा परिणाम असा झाला कीं, गीतेचें समन्वयात्मक तत्त्वज्ञान महाराष्ट्राच्या कानाकोपऱ्यापर्यंत जाऊन पोहोंचलें व त्याचा परिणाम पुढें झालेल्या सन्तांच्या शिकवणुकीवर होऊन त्यांनीं त्याच वळणाचें अध्यात्म महाराष्ट्रास शिकविलें.

शुकाचार्यांना पोर म्हणणारे नामदेव !

नामदेवांचा एक खेळिया या बाबतींत देण्यासारखा आहे. ते खुद्द योगी म्हणून प्रसिद्ध असणाऱ्या





शुकाचार्यांना 'ब्राह्मणाचें पोर एक खेळाशि भ्यालें' म्हणतात :

" ब्राह्मणाचें पोर एक खेळासि भ्यालें। तें बारा वर्षे लपालें रे। कांपत कांपत बाहेर आलें। तें नागवेंचि पळून गेलें रे ॥ शहा तोंड्या एक संभूचें बाळ (कार्तिकस्वामी)। त्यानें बहुतचि बळ आणियेलें रे। खेळ खेळतां दगदगी भ्यालें। तें कपाट फोडुनि गेलें रे ॥......खेळ खेळे पण डार्यी न सांपडे। तो एक खेळिया शहाणा रे ॥ "

प्रपंचाचा खेळ खेळून ज्याच्या अंगावर डाव येत नाहीं तो शहाणा. शुकयोगींद्रांना 'पोर' म्हणून म्हणणारे नामदेव फक्त महाराष्ट्रांतच सांपडतात !

तुकारामबोवासुद्धां "खेळ खेळून (टाळून नव्हे) वेगळा रहा" असाच उपदेश करतात :

" खेळ खेळोनियां निराळाचि राहीं। सांडी या विषयाची घाई रे। तेणेंचि खेळें बसवंत होसी। ऐसें सत्य जाणें माझ्या भाई रे ॥ "

एकनाथांची 'सकलकर्मीं समाधि'

बंगालमध्यें श्रीमद्भागवताचा जितका प्रसार तितका महाराष्ट्रांत नाहीं. महाराष्ट्र हा गीतेकडे अधिक झुकणारा. श्रीएकनाथांनीं श्रीमद्भागवताच्या एकादश स्कंधावर प्राकृतांत ओवीबद्ध टीका लिहिली. यामुळें मराठी वाचकांत भागवताचा प्रसार झाला. भागवत हा भक्तिप्रधान ग्रंथ. पण त्यांतसुद्धां कर्म, भक्ति व ज्ञान यांचा समन्वयच आपल्याला दिसून येतो. मूर्च्छेसारखी गुंग करणारी अशी समाधि श्रीएकनाथांनीं खालच्या दर्जाची लेखली. 'कायेन मनसा बुद्ध्या' या दुसऱ्या अध्यायांतील श्लोकावर, समाधीचें स्वरूप वर्णन करीत असतांना श्रीएकनाथ खालील उद्गार काढतात :

" कर्माचरणीं समाधी। एक म्हणती न पडे कधीं। ते पावले नाहीं निजात्मबोधीं। जाण त्रिशुद्धी विदेहा ॥ १६ ॥ ताटस्थ्या नांव समाधी। म्हणे त्याची ठकली बुद्धी। ते समाधी नव्हे त्रिशुद्धी। जाणावी नुसधी मूर्च्छा आली ॥ १७ ॥ ताटस्थ्यापासूनि उठला ॥ तैं तो समाधीस मुकला। तेव्हां एकदेशी भावो आला। मंदही या बोला न मानिती सत्य ॥ १८ ॥ समाधी आणि एकदेशी। बोलतां बोलणें ये लाजेशीं। सत्य मानी ते शब्दपिशी। शुद्ध स्वरूपाशीं अनोळख ॥ १९ ॥ येथ प्राचीन अतिसमर्थ। ते मूर्च्छा आणोनि करी तटस्थ। वांचूनि चालते बोलते समाधिस्थ। जाणपां निश्चित वसिष्ठादिक ॥ २० ॥ पाहे पां देवर्षि नारदू। विनोदें न मोडे समाधिबोधू। याज्ञवल्क्याचा समाधिसंबंधु। ऋषी प्रसिध्दु परीक्षा केली ॥ २१ ॥ अर्जुना देऊनि निजसमाधी। सर्वेचि घातला महायुद्धीं। परी तो कृष्ण कृपानिधी। ताटस्थ्य त्रिशुद्धी नेदीच स्पर्शों ॥ २४ ॥ 'सकलकर्मीं समाधी'। हेचि सद्गुरूची बोधबुद्धी। तरी युद्धींहि त्रिशुद्धी। निजसमाधी न मोडे ॥ २५ ॥ "

'प्रवृत्ति-निवृत्तींची कावड'

तुकारामबुवा तर 'आपण प्रवृत्ति-निवृत्तींची कावड वाहतों' असें सांगतात :

" तुका चालवितो कावडी। प्रवृत्ति-निवृत्ति चोखडी पुढती पुढती अधिक गोडी। भरुनि कळस भजन आवडी केशवदास नेतसे। "

... ...

" जाणोनि नेणतें करी माझें मन। तुझी प्रेमखूण देऊनियां।
मग मी व्यवहारीं असेन वर्तत। जेवीं जळांआंत पद्मपत्र ॥ "

असें स्वतःसंबंधीं म्हणून तुकोबा नामस्मरणाबरोबर

" स्वामीकाज गुरुभक्ति। पितृवचन सेवापति ॥
हेचि विष्णूची महापूजा। अनुभाव नाहीं दुजा ॥ "

असा लोकांना उपदेश करतात.

समर्थ रामदास यांचे 'आधीं प्रपंच करावा नेटका' इत्यादि उद्गार प्रसिद्धच आहेत. वर श्रीज्ञानदेव, नामदेव, एकनाथ व तुकारामबुवा यांच्याच ग्रंथांतून अधिक उतारे दिले आहेत. श्रीसमर्थांच्या ग्रंथांतून उतारे दिले नाहींत याचें मुख्य कारण स्थलसंकोच. शिवाय त्यांच्यासंबंधानें कोणीं आजवर या बाबतींत शंकाच प्रकट केली नाहीं. यामुळें उतारे दिले नाहींत. त्यामुळें गैरसमज होणार नाहीं अशी आशा आहे.

भक्ति, ज्ञान यांचा उत्कृष्ट मिलाफ

वर जे उतारे दिले आहेत त्यावरून प्रमुख महाराष्ट्रीय सन्तांनीं महाराष्ट्रास कशा प्रकारची निवृत्ति शिकवली ही गोष्ट स्पष्ट होणारी आहे. तुकारामबुवा, एकनाथ, नामदेव ही सन्तमंडळी कीर्तनरंगांत इतर प्रान्तांतील सन्तांना केव्हांहि हार जाणार नाहींत. 'बोल नाइके कोणाचे । कथे नागवाचि नाचे' असें देहभानविवर्जित होऊन, भागवतांत वर्णन केलेल्या

'वाग्गद्गदा द्रवते यस्य चित्तं
रोदित्यभीक्ष्णं हसति क्वचित् च ।
विलज्ज उद्गायति नृत्यते च
मद्भक्तियुक्तो भुवनं पुनाति ।।'

या श्लोकांतील अवस्थांचा अनुभव त्यांनीं घेतला. परंतु या प्रेमस्वरूपिणी रागानुगा भक्तीचे अधिकारी फारच थोडे हें जाणून उपदेश करतांना या सन्त-महात्म्यांनीं, सर्वांसच 'घरदार सोडून आपलें विहित कर्म व जबाबदारी टाकून भजनरंगांत बुडून जा' असा उपदेश केला नाहीं. नामदेव म्हणतात :

'नाचूं कीर्तनाचे रंगीं । ज्ञानदीप लावूं जगीं'
'कीर्तन करूं आणि जगांत ज्ञानाचा प्रकाश पाडूं.'

वर जे आम्हीं उतारे दिले त्यांवरून महाराष्ट्रीय सन्तांच्या शिकवणुकींतून भक्ति-ज्ञान यांचा उत्कृष्ट मिलाफ आहे हें वाचकांस दिसून येईल. परंतु हें महाराष्ट्रीयांचें वैशिष्ट्य आहे हें दाखविण्याकरितां महाराष्ट्रीय सन्तांच्या शिकवणुकीची तुलना इतर प्रान्तांतील सन्तांच्या शिकवणुकीशीं करणें अवश्य आहे. पण स्थलाभावीं तें करणें ओढून देणें प्राप्त आहे. तुलसीदास सोडून इतर नरसिंह मेहता, मीराबाई, कबीरप्रभृति सन्तांचे ग्रंथ वाचले असतां आमच्या म्हणण्याची सत्यता पटेल असें आम्हांस वाटतें. या सन्तांचीं काव्यें वाचलीं तर त्यांत परमेश्वराला आळवणें, त्याचा आनंद उपभोगणें यांवरच भर दिसून येतो.

निर्गुणसगुणांचा समन्वय

उत्तरेकडील भक्तिमार्गाचा इतिहास देतांना कित्येक लेखक भक्तिमार्गी सन्तांत दोन भेद करतात : एक निर्गुणोपासकांचा व दुसरा सगुणोपासकांचा. निर्गुणोपासक हे अव्यक्त, निराकार, निष्कलंक अशा आत्म्याच्या चिन्तनांत दंग, तर सगुणोपासक हे परमेश्वराच्या श्यामसुंदर, सगुण रूपाच्या कीर्तन-भजनांत गुंग. दोघेहि चिंतन अथवा रसग्रहण यांतच दंग झालेले; त्यामुळें जगाशीं संबंध न ठेवणारे असेच ते ठरतात. बहुतेक महाराष्ट्रीय सन्त हे यांपैकीं एकाहि वर्गांत पडत नाहींत; कारण त्यांनीं आपल्या ठिकाणीं निर्गुणसगुणांचा समन्वय केला, कर्म-भक्ति-ज्ञान यांचा समन्वय केला व महाराष्ट्राला समन्वयाचीच शिकवणूक दिली. वर जो भेद केला आहे हा गुजरात, बंगाल वगैरे जे प्रान्त आहेत त्यांत होऊन गेलेल्या सन्तांनाच प्रामुख्यानें लागू आहे.

महाराष्ट्राची मनोभूमिका सन्तांच्या काव्य-गंगेनें भिजवली गेली असल्यानें महाराष्ट्रांत एक-देशी, अतिरेकी, शैव-वैष्णव, सगुण-निर्गुण, योगी-भक्त असले भेद रुजले नाहींत. नुसत्या भावनेवर जोर न दिल्यामुळें 'सहजीयां'सारखे पंथ निर्माण झाले नाहींत. महाराष्ट्रानें बुद्धिप्रधान राहून ज्ञानाच्या अधिष्ठानावरून कर्म व भक्ति यांचा समन्वय केला. महाराष्ट्रीय सन्तांच्या शिकवणुकींत 'सुखें करावा संसार' व 'देव पाहावाया सायास करावा' यांचा समन्वय आहे. त्यांनीं हा समन्वय शिकवितांनासुद्धां जो मार्ग अवलंबिला त्याचें सूत्ररूपानें वर्णन तुकोबांच्या वचनानें देतां येईल कीं, ज्यायोगें महाराष्ट्रीय सन्तांची शिकवणूक समन्वयाची कशी होती हें वेगळें सांगण्याचें कारणच नाहीं :

"अधिकार तैसा करूं उपदेश । साहे ओझें त्यास तेंचि द्यावें ।।"





प्रा. नारायणराव निकम

श्रीअरविन्दांचा पूर्ण योग

' मानवी जीवात्म्याची दिव्य परमात्म्यामध्यें परिणति होणें, प्राकृत जीवनाची दिव्य जीवनांत परिणति होणें ' हें श्रीअरविन्दांच्या पूर्ण योगाचें उद्दिष्ट आहे. पूर्णयोगाच्या साधनेला चार साधनें आवश्यक आहेत असें अरविन्द मानतात. पहिलें साधन धर्म-शास्त्रांचें ज्ञान हें होय. दुसरें साधन म्हणजे उत्साह किंवा व्यक्तीचे जोराचे प्रयत्न हें होय. तिसरें साधन गुरूंचें प्रत्यक्ष उदाहरण, गुरुप्रभाव हें आहे. चौथें साधन म्हणजे काल. कारण श्रीअरविन्द असें मानतात कीं, या विश्वांत सर्व वस्तु चक्रनेमिक्रमानें (cycle) नियमित असून त्याप्रमाणें दिव्य शक्तीच्या संचारा-लाहि अनुकूल असा काळ यावा लागतो. म्हणून काल हें चौथें साधन मानलें गेलें आहे. पूर्णयोगाची साधना करूं इच्छिणाऱ्या साधकाला एका शास्त्राचा किंवा सर्व शास्त्रांचा उपयोग करतां येईल. पण कोणतेंहि शास्त्र—मग तें कितीहि उच्च वा श्रेष्ठ असेना का—त्याला बंधनकारक होणार नाहीं. कारण तो ह्या किंवा त्या शास्त्राचा साधक नव्हे, तर तो अनन्तत्वा-(Infinite)चा साधक आहे. स्वतःच्या जीवनांत त्यानें तें सत्य आचरून दाखवावयाचें आहे. म्हणून लिखित सत्य किंवा शास्त्रप्रामाण्य हें त्याला बंधनकारक नाहीं. त्याच्या तो अतीत आहे; 'शब्द-ब्रह्म अतिवर्तते ' ! श्रीअरविन्दांनीं म्हटलें आहे : " शास्त्र म्हणजे भूतकालीन अनुभवांचें फळ असून भविष्यकालीन अनुभवांचें साधन आहे. शास्त्र म्हणजे केवळ सहायभूत असून त्यामुळें अंशतः मार्गदर्शन होतें. " पूर्ण योगाच्या साधनेला अत्यंत आवश्यक आणि महत्त्वाची अशी जर कोणती अट असेल तर ती ही कीं, साधकाची वृत्ति पूर्णपणें स्वतंत्र पाहिजे आणि त्याला अनिर्बंध अनुभव घेतां आला पाहिजे. " प्रत्येक माणसामध्यें भौतिक प्रकृतीच्या अतीत होण्याची एक आकांक्षा (upsurging) असते. तदनुसार जेव्हां प्रत्येक माणसाला आपापला योगमार्ग अनुसरतां येऊन स्वतःचा विकास करून घेतां येईल, तेव्हांच त्याला पूर्ण योगाची सिद्धि होईल. कारण स्वातंत्र्य हाच खरा नियम, स्वातंत्र्य हीच खरी परिपूर्ति (consummation) व कृतार्थता होय. "

मानवांतील अहंकाराचें रूपच बदलून टाकणें (transformation) हें पूर्ण योगाचें उद्दिष्ट आहे. अहंकाराच्या विसर्जनानें योगाची सुरुवात होते. किंबहुना योगाचा प्रारंभ आणि सिद्धि म्हणजे हें अहंकारविसर्जनच होय. आपल्या ' माताजी ' (The Mother) या ग्रंथांत श्री अरविंद म्हणतात : " आपल्या [illegible] जें परम आणि कठिण उद्दिष्ट तें साध्य करण्याच्या कामीं दोन शक्तींचें मिळून संयुक्त साहाय्य लागत असतें. या दोन शक्तींपैकीं एक म्हणजे (मानवाची) स्वतःची उन्नति करून घेण्याविषयीं[illegible] आणि स्थिर प्रेरणा; ही नेहमीं खालून वर जायची इच्छा करीत असते व वरच्या शक्तीला जणुं साहाय्यार्थ हांक मारीत असते ! दुसरी शक्ति म्हणजे परमेश्वरी वरदायिनी कृपा (grace), जी उंचावरून पहिल्या शक्तीच्या हांकेला ' ओ ' देत असते. "

पूर्ण योगाच्या साधनेंत क्रमानें पण अविभक्त असे तीन टप्पे आहेत : पहिला टप्पा म्हणजे स्वतःच्या अतीत होण्या (self-transcendence) चा प्रयत्न करणें. याचा अर्थ अहंकाराचा निरास करणें होय. या योगानेंच दिव्य शक्तीशीं संबंध प्रस्थापित व्हावयास सुरुवात होते. दुसरा टप्पा म्हणजे ज्या दिव्य शक्तीशीं आपला संबंध जडला आहे, ती आपणां स्वतःमध्यें आत्मसात् करून टाकणें. आणि तिसरा टप्पा म्हणजे वरील प्रकारें आपल्या मानवतेची जी उच्च परिणति

' नवभारत 'करितां मूळ इंग्रजींतून लिहिलेल्या ' The Integral Yoga of Shri Aurobindo ' या लेखाचा हा अनुवाद आहे.——का. सं.





(transformation) झाली आहे तिचा जगांतील एका दिव्य शक्तीचें प्रेरक केंद्र म्हणून जगाकरितां उपयोग करूं देणें हा होय. कारण पूर्ण योग म्हणजे केवळ वैयक्तिक मोक्ष नसून त्याच्या-पलीकडील ती अवस्था आहे.

अहंकाराचें विसर्जन हें दिव्य शक्तीशीं संबंध जोडण्याचें साधन होय. या साधनामुळें, साधक हा दिव्य जीवनशक्तीशीं सायुज्य संपादन करतो. जसजसा हा संबंध अधिकाधिक वाढत जातो तसतशी साधकामध्यें अशी एक जाणीव उदित होत असते कीं, आपण स्वतः कांहीं करीत नसून, दुसरीच शक्ति आपल्याद्वारें कार्य करीत आहे. या परमशक्तीला "शरण जाण्याचा ध्यास साधकाला अधिकाधिक लागतो. शेवटीं साधक आपली योगसाधनाहि त्या दिव्य शक्तीच्याच हवालीं करतो." म्हणूनच पूर्ण योगांतील साधकाला अशी प्रचीति येत असते कीं, 'ज्या सिद्धी आपल्याला प्राप्त होत आहेत त्या आपल्या स्वतःच्या शक्तीमुळें नव्हेत, तर दुसऱ्या एका परमशक्तीमुळेंच.' साधक हा केवळ त्या दिव्य शक्तीचें साधन किंवा उपकरण आहे; परंतु हें खरें कीं, आपण त्या शक्तीचें साधन आहोंत हा अभिमान देखील गळून गेला पाहिजे.

मनुष्याची शक्ति अल्प आहे. पण तो जेव्हां साधना करूं लागतो, साधक बनतो, तेव्हां त्याच्या-द्वारें महान् दिव्य शक्ति आपलें उद्दिष्ट साध्य करीत असते. पण हें करीत असतांना दिव्य शक्तीला या कामीं साधकाच्या संमतीची वा सहकार्याची आवश्यकता आहे काय, असा प्रश्न यासंबंधांत उत्पन्न होऊं शकतो. एका अर्थीं मानवी जीवात्म्याचा दिव्य परमात्म्याच्या दिशेनें विकास किंवा परिणति सदैव चालूच आहे. उत्क्रान्तिनियमाप्रमाणें ही उत्क्रान्ति होत असते आणि ती अनन्त कालपर्यंत चालू राहणार (The whole of eternity is before it). आपली इच्छा असो वा नसो. दिव्य शक्तीचें दिव्य विकसनकार्य आपल्याद्वारें चालूं असतेंच. आपण आपल्या अज्ञानानेंहि (अविद्येतहि) त्या कार्याला हातभार लावीत असतोंच. परंतु आपल्या या हातभार लावण्याचें किंवा सहकार्याचें स्वरूप उलट दिशेनें, विपरीत असतें! श्रीअरविन्दांनीं म्हटल्याप्रमाणें, आपल्या अहंकारानें विघ्नें उत्पन्न करून व विपर्यास करून आपण सहकार्य करीत असतों! हेगेलनें म्हटलें आहे कीं, बुद्धि मानवी विकारांचा आपल्या कामीं उपयोग करून घेते, हा बुद्धीचा धूर्तपणा किंवा पाताळयंत्रीपणा (cunning) होय. अशा अर्थानें दिव्य शक्तीच्या धूर्तपणावर आपण पूर्ण योगाची सिद्धि सोंपवून देतां कामा नये! दिव्य शक्तीशीं ज्ञानपूर्वक (conscious) एकरूप होऊन, आपण आपला विकास ज्ञानपूर्वक घडवून आणला पाहिजे. जीवनाचें जें उद्दिष्ट 'गुप्त' (secret) म्हणून मानलें जातें, तें आपल्या ऐहिक जीवनाचें प्रकट आणि ज्ञानपूर्वक उद्दिष्ट झालें पाहिजे.

पूर्ण योग म्हणजे आध्यात्मिक विकास होय. आध्यात्मिक जीवनाला उत्क्रान्तीची किंवा क्रमविकासाची कल्पना लावून दाखविणें हें अरविन्दांच्या तत्त्वज्ञानाचें महत्त्वाचें वैशिष्ट्य आहे. त्याचें थोडें दिग्दर्शन असें : अरविन्द म्हणतात, "आपणांला दिव्य शक्तीचें ज्ञान होतें आणि दिव्य शक्तीशीं सायुज्यहि प्राप्त होतें. कारण मुळांत गुप्तपणें आपण ती दिव्य शक्ति आहोंतच. सर्व उपदेश म्हणजे प्रकटीकरण (अनावरण-revealing) होय आणि दिव्य शक्तीशीं सायुज्य संपादणें किंवा दिव्यशक्तिरूप होणें म्हणजे आपलीं आवरणें गळून पडून आपलें मूळ रूप प्रकट होणें (unfoldment)...". शरीरधारी (outer) मानवाला जी पूर्णता प्राप्त करून घेणें शक्य आहे, त्या पूर्णतेची प्राप्ति म्हणजे मानवामधील परमा-त्म्याचें जें नित्य पूर्णत्व त्याचाच अनुभव (realizing) होय. ही आध्यात्मिक उत्क्रान्ति अनंतकाळपर्यंत होत राहणार. म्हणून अधीर न होतां साधकानें कालाविषयीं आपली वृत्ति अपार सहिष्णु-तेची ठेविली पाहिजे. त्याबरोबरच त्यानें आपल्या उत्साही प्रयत्नशीलतेंत खंड पडूं देतां कामा नये. त्यानें आत्मविश्वास व उत्साह असा बाळगला पाहिजे कीं, 'मला आतां या क्षणीं येथें (here and now) परम दिव्यशक्तीचा तात्काळ साक्षात्कार होणारच!' दिव्य शक्तीच्या चार शक्ती आहेत : महासरस्वती, महेश्वरी, महाकाली आणि महालक्ष्मी. यांपैकीं सर्वांत

कनिष्ठ अशी जी महासरस्वती ती दीर्घ उत्क्रान्तीचें आणि विकासाचें कार्य करीत असते. ही महासरस्वती फार दीर्घपरिश्रमी, कांटेकोर, धिम्मी असून तिचा पूर्णतेवर कटाक्ष असतो. " संपूर्ण पूर्णता याशिवाय तिचें कशानेंहि समाधान होत नाहीं. आपल्या कार्यास पूर्णता येण्याकरितां जर जरूर पडली तर अनन्त काळपर्यंत कष्ट उपसण्याची तिची तयारी असते. माणसाला ती अत्यंत सोशिकपणें सांभाळून घेते, त्याच्या हजारों अपूर्णता ती सहन करीत असते. "

पूर्ण योग ही एक अशी प्रक्रिया आहे कीं, जिच्या योगानें व्यक्तीला पूर्णता तर येतेच; पण त्याचबरोबर विश्वाचाहि विकास (cosmic evolution) होतो. व्यक्तीच्या आध्यात्मिक उत्क्रान्तीनें जगाला फायदा असा होतो कीं, त्या व्यक्तीमुळें जगांत दिव्यत्वाकडे विकास घडवून आणणारें एक केंद्र (centre) प्रस्थापित होतें. उलट, जगाची आध्यात्मिक उन्नति ही व्यक्तीलाहि पोषकच होते.

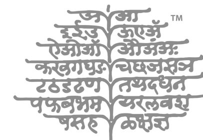
हा आध्यात्मिक विकास घडवून आणतांना दिव्य शक्ति एका विशिष्ट पद्धतीचाच अवलंब करते, असें नाहीं. उलट ती सर्वच पद्धतींचा अवलंब करते. दिव्य शक्तीचा व्यापार म्हणजे एक परमेश्वरी लीला आहे. दिव्य शक्तीची ही लीला अशी कांहीं और आहे कीं, ती चुकीचा उपयोग सत्यसंशोधनाकडे करते, दुःखाचा उपयोग आनंदप्राप्तीकडे करते आणि अपूर्णतेचा उपयोग पूर्णतासंपादनाकडे करून घेते ! पण मौज अशी कीं, आपलें अहंकारी मन आपल्या स्वतःच्या आवडीनिवडी त्या दिव्य शक्तीच्या व्यापारावर लादीत असतें. आपल्या अहंकारी मनाची अशी वासना असते कीं, असें कांहीं अद्भुत घडून यावें कीं, त्यामुळें आपली दिव्य शक्तीवर श्रद्धा बसावी. आपल्या अहंकाराच्या या आंधळेपणामुळें आणि अधीरपणामुळें आपल्या पदरीं घोर अनर्थ मात्र येतो; दिव्य शक्तीचें साहाय्य बाजूलाच राहिलें, आपण अनर्थकारक विपरीत शक्तीचे मात्र धनी होऊन बसतों !

पूर्ण योगाची साधना करणाऱ्यानें हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, दिव्य शक्तीचा आविष्कार हें नेहमींच आवरणाखालीं दडलेलें असें ' गुह्य ' आहे. आपण कोठें नेलें जात आहोंत हें आपल्या आत्म्याला दिसत नसतें. अहंकाराच्या पगड्यामुळें माणसाला आपल्यांतील जें कांहीं ' गूढ ' तें पाहाणें सुलभ नसतें. म्हणूनच श्रीअरविन्द म्हणतात : ' बहुतेक मानवांना आपल्या आध्यात्मिक विकासाकरितां एखाद्या बाह्य आधाराची, आपणांबाहेरील ज्यावर आपली श्रद्धा बसेल अशा एखाद्या गोष्टीची आवश्यकता असते. '

श्रीअरविन्दांच्या म्हणण्याप्रमाणें पूर्ण योगाच्या बाबतींत श्रेष्ठ आप्तवाक्य किंवा शास्त्रप्रामाण्य जर कोणतें असेल, तर तो प्रत्येक मानवाच्या, प्रत्येक प्राणिमात्राच्या हृदयांत गूढ असलेला सनातन वेद हाच होय. पूर्ण योगाचा श्रेष्ठ उपदेष्टा, सद्गुरु म्हणजे आपल्या हृदयांत गुप्त असलेला अंतर्यामी. मार्गदर्शक जगद्गुरु, तो हाच होय. तोच आपलें तिमिर नाहींसें करतो आणि वाढत्या प्रमाणांत आपलें स्वतःचें स्वरूप–मुक्तते (freedom)चें, आनन्दाचें, प्रेमाचें, ऐश्वर्याचें, अमृतत्वाचें स्वरूप–आपणांत प्रकट करीत असतो. या अंतर्यामी जगद्गुरुला पाहणें, जाणणें, त्याच्याशीं तद्रूप होणें, आपल्या अंतर्बाह्य स्वरूपांत त्याला भरून आपल्या जीवनाची परिपूर्ति करणें हेंच आपल्या ऐहिक जीवनाचें उद्दिष्ट असून त्याविषयीं आपण सदैव जागरूक राहिलें पाहिजे. पूर्ण योगाचें संपूर्ण लक्षण किंवा वैशिष्ट्य (definition) हेंच होय.

पूर्ण योगाची पहिली आणि शेवटची अट जर कोणती असेल तर ती अहंकाराचें विसर्जन ही होय. अहंकाराच्या त्यागानें साधकाला अशी एक शान्ति प्राप्त होते कीं, तिच्या योगानें त्याचें जीवन आमूलाग्र बदलून जातें; अंतःस्थ दिव्य शक्तीशीं प्राप्त झालेल्या एकरूपतेचें आणि अन्तर्गत उपशमाचें ही शान्ति बाह्य प्रतीक होय. श्री रमण महर्षि म्हणत : " अंतःस्थ शांति म्हणजे आत्मार्पण, म्हणजेच अहंकाररहित जीवन होय. "

पांडिचरीच्या आश्रमांत ज्या ठिकाणी श्रीअरविन्द शेवटच्या योगावस्थेंत प्रविष्ट झाले त्या ठिकाणीं या शांतीच्या महान् सामर्थ्याचें आणि सौंदर्याचें किंचित् दर्शन अजूनहि होईल. पण अर्थात् ज्यांना ती दृष्टि असेल त्यांनाच.





प्रा. वि. कृ. गोकाक : अनु० प्रा. ग. प्र. प्रधान

श्रीअरविन्द आणि साहित्यशास्त्र

[श्रीअरविंद हे प्रथम एक थोर क्रांतिकारक होते आणि नंतर त्यांनीं अखेरपर्यंत पॉंडेचरीच्या आश्रमांत योगाची साधना केली हें सर्वांना माहीत आहे. ते एक महान् योगी आणि तत्त्वज्ञानी म्हणून प्रसिद्ध आहेत. परंतु त्यांची कलाविषयक मतें हीं त्या मानानें कांहींशीं अज्ञातच आहेत असें म्हणावें लागेल. वस्तुतः जीवनांतील इतर क्षेत्रांप्रमाणेंच या विषयावरहि श्रीअरविंदांनीं आपले विचार अगदीं सुस्पष्ट असे मांडले आहेत. प्रा. गोकाक यांनीं अरविन्दांच्या मूळ विचारांच्या आधारें त्यांच्या कलाविषयक मतांची मीमांसा करणारा एक निबंध इंग्रजींतून 'Aurobindo and Aesthetics' या नांवाचा तयार केला आहे. त्या लेखाचा प्रस्तुत लेख हा संक्षिप्त सारांश आहे. त्यांतील विचारांवरून कलेच्या प्रांतांतहि अरविन्द द्रष्टे कसे होते हें समजून येईल.]

श्रीअरविंदांच्या काव्यविषयक सिद्धांतांतील व्यापक व विशाल दृष्टिकोन पाहून सामान्य वाचकाला कांहींसें आश्चर्यच वाटतें. कारण त्यांच्या या लिखाणांत फार तर गूढवादाचे गोडवे गाइले असतील अशी त्यांची अपेक्षा असते. परंतु त्याला असें आढळून येतें कीं, या सिद्धान्तांत मानवी जीवन आणि मन व निसर्ग या सर्वांचा अंतर्भाव केलेला आहे. काव्यांत विविध प्रकारांप्रमाणेंच विविध तऱ्हेच्या कल्पनाशक्तीहि असूं शकतात याचा श्रीअरविंदांना कधींहि विसर पडत नाहीं. 'जिच्यामुळें जीवनांतील बाह्य वस्तूंचें सौंदर्य प्रतीत होतें अशी वस्तुनिष्ठ कल्पनाशक्ति, मानसिक आणि भावनात्मक छटांची जाणीव होणारी आत्मनिष्ठ कल्पनाशक्ति, स्वप्नरंजनांत रमणारी काव्यमय कल्पकता (fancy) व शब्द आणि प्रतिमा यांच्याच सौंदर्यांत गुंगून जाणारी सौंदर्यवादी कल्पनाशक्ति' या विविध कल्पनाशक्तींचें विश्लेषण श्रीअरविंदांनीं केलें आहे. आपल्या संवेदनांना आवाहन करणारें उत्कट इन्द्रियोद्दीपक (sensuous) काव्य, आपल्या चित्तवृत्ती हालवून भावनेचे तरंग निर्माण करणारी भाव-कविता आणि आपल्या जीवनविषयक कुतूहलाचें समाधान करणारें बुद्धिनिष्ठ काव्य यांचा विचार करतांना श्रीअरविंद म्हणतात : "या सर्व काव्यप्रकारांचा आनंद उपभोगणें अगदीं स्वाभाविक आहे; परंतु आपण इतक्यावरच संतुष्ट राहिलों तर काव्यानंदाच्या अत्युच्च शिखरापर्यंत आपण पोहोंचणारच नाहीं." या भूमिकेवरूनच अरविंदांनीं कलेच्या चिरंतन स्वरूपाविषयींचे विचार मांडले आहेत.

काव्य म्हणजे परम सत्याचा 'मंत्र'

सौंदर्याचा विचार करतांना जीवनांतील सर्व अंगोपांगांचें दर्शन व्हावें, अशी श्रीअरविंदांची धडपड चालू असे. त्यांच्या मतें हें सौंदर्याचें नवीन दर्शन केवळ गूढ, अंतर्मुख, सामान्यांपासून दूर असें असणार नाहीं. त्यांत धर्म आणि तत्त्वज्ञान, कला व विचार त्याचप्रमाणें जीवनाच्या साध्यासुध्या अनुभवांचाहि समावेश असेल. भविष्यकालांतील कला ही जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांवर सार्वभौमत्व गाजवील आणि तिच्यांतून मानवी जीवनाच्या उदात्ततेचा आविष्कार होईल.





श्रीअरविन्द आणि साहित्यशास्त्र

काव्याच्या अनेक व्याख्या असल्या, तरी श्री अरविंदांनीं केलेल्या व्याख्येंतून भारतीय संस्कृतीचें वैशिष्ट्य व्यक्त होतें. ते म्हणतात : " काव्य हा अंतिम सत्याचा ' मंत्र ' आहे " (Poetry is the Mantra of the Real). बुद्धि व कल्पनाशक्ति यांमधून काव्यानंद निर्माण होतो अगर प्रतीत होतो हें म्हणणें बरोबर ठरणार नाहीं. हीं केवळ माध्यमें आहेत. आत्मा हाच काव्यनिर्मिति करतो व त्यालाच काव्यप्रतीति होते. कवीची प्रतिभा ही केवळ वास्तवाचें चित्रण करीत नाहीं अगर कल्पना-चित्रेंहि रेखाटीत नाहीं. जीवनांतील शाश्वत सत्याचें दर्शन हाच या प्रतिभेचा हेतु असतो.

कवीची प्रकृति ही तत्त्वज्ञ व शास्त्रज्ञ यांच्यापेक्षां भिन्न असते. सूक्ष्म विवेचक बुद्धि हें तत्त्वज्ञांचें वैशिष्ट्य असतें; विश्लेषण व वर्गीकरण यांत शास्त्रज्ञांचें असामान्यत्व दिसून येतें; तर कवीचें सामर्थ्य हें प्रत्यक्ष दर्शनांत असतें. ' काव्य ही जीवनावरची टीका आहे ' ही मॅथ्यू ऑर्नोल्डनें केलेली व्याख्या बरोबर नाहीं. श्रीअरविंदांच्या मतें, 'मंत्र' म्हणजे तत्त्वज्ञाला पटलेल्या सत्याचा काव्यमय आविष्कार नव्हे. निसर्ग व परमेश्वर यांच्या दर्शनां-तून आत्म्याला झालेला नादमय साक्षात्कार म्हणजे मंत्र. काव्यांत विचाराला वाजवीपेक्षां जास्त स्थान देणें बरोबर नाहीं. शब्द व ध्वनि यांच्या प्रभावी माध्यमांतून प्रज्ञेला काव्य स्फुरत असतें. कवीच्या दृष्टीला जें सौंदर्य दिसतें त्यांतच केवळ गुंगून न राहतां त्याची प्रतिभा त्यापलीकडे जाऊं इच्छिते. कवि हा द्रष्टा असतो. काव्यनिर्मितीच्या उत्कट क्षणीं जीवनाच्या अनंत दर्शनांत त्याचें व्यक्तिमत्त्व विलीन होतें आणि आत्मा आपलें गूढ व्यक्त करतो. सान्ताच्या पलीकडील अनंताची ती अभिव्यक्ति असते.

काव्यांतील सौंदर्य हें विविध रीतीनें व्यक्त होत असलें, तरी श्रेष्ठ काव्याची प्रेरकशक्ति, काव्याचें अंतरंग व काव्याचें सामर्थ्य यांत कधींहि बदल होत नाहीं. सत्य, सौंदर्य, आनंद, जीवन आणि चैतन्य यांच्या मधुर मिलाफांतूनच काव्य निर्माण होतें. भौतिक जीवनाच्या मर्यादा ओलांडून आध्या-त्मिक सृष्टि व्यापून टाकणारें जीवन हेंच खरें सत्य असतें; आणि काव्य व कला यांच्या माध्यमांतून या सत्याची प्रतीति होते.

' काव्याचे पांच सूर्य '

श्रीअरविंदांनीं सत्य, सौंदर्य, आनंद, जीवन (life) आणि आत्मा (spirit) हे काव्याचे ' पांच सूर्य ' मानलेले आहेत. या सूर्यमालिकेंतील सौंदर्य व आनंद यांशिवाय सत्य, जीवन आणि आत्मा यांचा संपूर्ण आविष्कारच होणार नाहीं. मानवी जीवनांत सौंदर्यनिर्मिति करुन शुद्ध आनंद देणें हेंच काव्याचें उद्दिष्ट असतें.

भविष्यकालीन काव्याचा विचार करतांना श्रीअरविंदांनीं इंग्रजी काव्याच्या विकासाचें सुंदर विश्लेषण केलें आहे. जीवनाचें बरवर पण सुस्पष्ट वर्णन करणारें चॉसरचें काव्य, राष्ट्रीय आकांक्षा व्यक्त करणारी व सौंदर्य आणि संगीत यांच्या मनोहर कल्पनांतून आविष्कृत होणारी एलिझाबेथच्या कालांतील कविता, लॅटिन काव्याचें अनुकरण करुन विचारप्रधान व संयमपूर्ण शैलीनें लिहिलेलें ड्रायडन व पोप यांचें काव्य, निसर्गप्रेम व उत्कट सहज भावना यांचा आविष्कार करणारी वर्ड्स्वर्थ-आदींची कविता, व्हिक्टोरिअन कालांतील चिंतनशील काव्य व अर्थ आणि ध्वनि यांच्या माध्यमांतून शाश्वत सत्याकडे जाणारे येट्स्, ए. ई., टागोर, व्हिट्मन् यांचें काव्य—या विविध अवस्थांतून इंग्रजी कवितेचा विकास होत आला आहे. वर उल्लेखिलेल्या पांच सूर्यांच्या मालिकेचा प्रकाश हस्तगत करण्यासाठीं चाललेली मानवी जीवनाची धडपड ही काव्य व कला यांतून व्यक्त होते. यालाच जीवनाची महा-यात्रा म्हणतां येईल. श्रीअरविंदांनीं दुसऱ्या एका ठिकाणीं असें लिहिलें आहे कीं, " सत्याचा सूर्य, सौंदर्य व आनंद यांचा चंद्र, जीवनाचा वायु व आत्म्याची ' शक्ति ' यांच्या अंतिम मीलनांतून श्रेष्ठ काव्य आणि उदात्त कला यांची निर्मिति होते. "

द्रष्टा, वस्तु, सौंदर्यनिर्मितीची प्रक्रिया, कला-कृति आणि तिचें आत्मिक मूल्यांत रूपांतर यां-मधून सत्य, सौंदर्य आदि वर उल्लेखिलेल्या पांच तत्त्वांच्या अस्तित्वाची प्रतीति होते. वस्तूचीं चिन्मय, कारणमय, सूक्ष्म आणि स्थूल अशीं स्वरूपें असतात. सर्वसामान्य माणसाला सहज प्रेरणा व





बुद्धि यांच्याद्वारां स्थूल स्वरूपाचें आकलन होतें, तर कवींना 'ज्ञानबुद्धि' म्हणजे अति उच्च पातळीवर पोहोंचलेली बुद्धि (Reason in her most exalted mood) व अंतश्चक्षू यांच्यामुळें भौतिक जीवनाच्या पडद्यामागील चैतन्याचा साक्षात्कार होतो. कलावंताची अनुभूति ही अशी गुंतागुंतीची असते व तींत हीं उपरिनिर्दिष्ट पांच तत्त्वें कार्यान्वित होत असतांना प्रतिबिंबित होतात. त्याचप्रमाणें कलावंताच्या कलानिर्मितिप्रक्रियेंत स्फूर्ति, अनुकरण, आविष्कार, निवेदन (communication) आणि हृदयपरिवर्तन (persuasion) या वेगवेगळ्या अवस्था दिसतात. कलेच्या बाह्य स्वरूपाचें निरीक्षण केल्यास वरील पांच तत्त्वांचेच परिणाम दिसून येतात. ध्वनि, रस, भाव, अलंकार आणि औचित्य हे कलेचे पांच घटक होत. दुसऱ्या तऱ्हेनें विचार केला, तर कलेंतील सुसंवादामुळें आपल्या मनाला समाधान मिळतें, कलावंताच्या दृष्टिकोनाचा आपण स्वीकार करतों, आणि काव्यांतील गुण, उक्ति (शब्द) व रीति यांच्यांतून प्रकट होणाऱ्या सौंदर्यामुळें आपणाला आनंद होतो. एकंदरींत काव्याचा वाचकाच्या मनावर कसा परिणाम होतो हें जाणणें सुलभ आहे. काव्यांतील जीवनाचें चित्रण व औचित्य यांमुळें वाचकाला आल्हाद वाटतो. त्यांतील सौंदर्य आणि निर्दोष शिल्प यांमुळें वाचक आनंदित होतो. काव्यांत वाचकाच्याच भावनांचा व मानसिक अवस्थांचा आविष्कार असल्यामुळें त्याच्या अंतःकरणाला सुखद संवेदना होतात. काव्यांतील व्यापकतेमुळें वाचकाच्या मनांतील कोलाहल शांत होऊन त्याला प्रसन्न वाटतें; व शेवटीं वाचकाला सर्व वस्तुमात्राच्या ठायीं वसत असलेल्या चैतन्याचें दर्शन होतें व त्यामुळें त्याला ब्रह्मानंदाचा अनुभव येतो.

कलानिर्मितीचें गूढ

सत्य आणि सौंदर्य हींच सर्व कलेचीं उगमस्थानें आहेत व कलावंत आपल्या अंतःकरणाच्या गाभाऱ्यांत यांचीच प्रतिष्ठापना करतो. श्रीअरविंदांनीं कवि व कलावंत यांची व्याख्या करतांना सामान्यांपेक्षां ते कसे निराळे असतात हें स्पष्टपणें सांगितलें आहे. या प्रतिभावान् कलावंतांची जाणीव वरच्या पातळीवरील असते; काव्याचा उद्भव व आविष्कार हीं जाणिवेच्या असामान्यत्वामुळेंच होतात. सृजनशील सौंदर्याच्या सामर्थ्यामुळेंच स्फूर्तीचें स्वरूप ठरत असतें. कलावंताच्या कलानिर्मितीचें गूढ हें त्याच्या मानसिक व्यक्तिमत्त्वाच्या द्वारेंच उकलणें शक्य आहे. कलावंत हा कांहीं वेळीं महान् सृजनशील शक्तीचें केवळ माध्यम असेल, तर कांहीं वेळीं व्यक्तीच्या अनेकविध व्यक्तिमत्त्वापैकीं कलानिर्मितिक्षमता हें एक व्यक्तिमत्त्व असूं शकेल. श्रीअरविंद म्हणतात : "काव्यांत व्यक्तिमनाच्या दोन प्रवृत्तींचें एकीकरण होतें. एक म्हणजे मन काव्यविषयाशीं तद्रूप होऊन काव्यविषयांतील भावजीवन जगत असतें. दुसरी प्रवृत्ति म्हणजे कवीच्या मनांतील द्रष्टा-निर्माता हा केवळ तटस्थ वा अलिप्त असा असतो; केवळ कलाकृतीच्या अंतरंगाचें त्याला दर्शन झालेलें असतें व या अंतरंगाच्या आविष्कारासाठीं अनुरूप अशा शब्दांची तो वाट पाहत असतो. या दोन प्रवृत्तींचें जेथें मीलन होतें तेथेंच अनुभूत संवेदनांचें काव्यांत रूपांतर होतें." काव्याची निर्मिति ही शब्द-प्रतिमांतून होते किंवा कांहीं वेळीं प्रतिभेच्या साहाय्यानें जें जीवनदर्शन होतें त्यांतून होते. हें जीवनदर्शन होतांना केव्हां केव्हां समाधीची अवस्था येते. या समाधीलाच श्रीअरविंद 'स्वप्नसमाधि' असें म्हणतात.

प्रतिभा म्हणजे काय ? प्रतिभेचें उगमस्थान कोणतें ? या प्रश्नांचा श्रीअरविंदांनीं सूक्ष्म विचार केला आहे. परंतु या विचारांत केवळ बौद्धिक काथ्याकूट नसून त्यांची जीवनांतील अनुभूति आणि त्यांच्या प्राचीन भारतीय विचारांचा व्यासंग यांमधून हे विचार निर्माण झालेले आहेत. श्रीअरविंद जीवनाला आत्मानुभव मानतात. ही अनुभूति वेगवेगळ्या व्यक्तींना वेगवेगळ्या पातळीवर होते व त्यांच्या जाणिवा यादि स्वभावसापेक्ष असतात. ही आत्मप्रचीति सर्वांनाच होते असें नाहीं. ही एक साधना आहे व या साधनेंतून प्रतिभेची उत्पत्ति होते. कोणाला सृष्टींतील बाह्य सौंदर्याची जाणीव होते व त्यांतून त्याच्या प्रतिभेला बहर येतो, तर कोणी मानवी मनाच्या सूक्ष्म छटा पाहून स्तिमित





होतो व त्या चित्रित करण्यांत त्याच्या प्रतिभेला कृतार्थता वाटते, तर कोणाला नवीन कल्पना स्फुरतात. परंतु श्रेष्ठ कवीची प्रतिभा जीवनाच्या एकाच पुष्पांत गुंगून पडत नाहीं. सृष्टींतील सर्व तऱ्हेच्या सौंदर्याची जाणीव, नवनवोन्मेषशाली अंतःसौंदर्याचा अनुभव, तत्त्वचिंतन, आनंदाचा उत्कट स्पर्श या सर्वांतून त्याला संपूर्ण जीवनदर्शन होतें. हा प्रत्यय मनाच्या अत्यंत प्रगल्भ अवस्थेंत येतो व या प्रत्ययाचा आविष्कार परिणत प्रज्ञेंत होतो. या आविष्कारांत शब्द व अर्थ यांचें ऐक्य साधलेलें असतें. अशा लेखकाची शैली केवळ प्रभावी, आवेशपूर्ण किंवा नटवी न राहातां तिच्यांत अपरिहार्यता (inevitability) येते. श्रीअरविंदांनीं केलेलें हें विश्लेषण अत्यंत मार्मिक व अभिनव आहे.

गतिमान् जीवनाचें आकलन

श्रीअरविंदांच्या मतें सर्वस्पर्शी आनंदाच्या ध्येयांतूनच सौंदर्यवाद (romanticism) निर्माण झाला आहे. या आनंदाच्या विविध छटा असतात व या छटांचा आविष्कारहि विविध तऱ्हेनें होतो. ज्या कलावंताचें मन सात्त्विक असतें त्याच्या साहित्यांत भावना व विचार यांचें उदात्त स्वरूप व्यक्त होतें. केवळ आकर्षण चित्रित न करतां उदात्त प्रेमाचीं चित्रें रंगविलीं जातात. उथळ विनोदाचें परिवर्तन कारुण्याची किनार असलेल्या प्रसन्न हास्यरसांत होतें. उत्साहाचें रूपान्तर ध्येयनिष्ठेंत व जुगुप्सेचें किंवा उद्वेगाचें रूपान्तर उदात्त औदासीन्या-(indifference)मध्यें होतें. परंतु या सात्त्विक वृत्तींत उत्कट संवेदनाक्षमतेची भर पडल्यावरच खरा आनंद निर्माण होतो. अशा कलावंताच्या जीवनांत अंतिम सत्याकरितां साधना करण्याविषयीं 'निष्ठा' निर्माण होते; अंतिम सत्याच्या ठिकाणीं त्याला आपलें चित्तैकाग्र्य किंवा अवधान ठेवावें लागतें व त्यांतूनच त्याला देदीप्यमान अशा परमसत्याचा अनुभव येतो. या अनुभवांतूनच पुढें सच्चिदानंदाची अनुभूति येते. या अवस्थेंत विरोधाचें रूपान्तर अविरोधांत होतें, सत्य आणि सौंदर्य यांची एकरूपता होते.

सौंदर्यशोध ही जीवनाची वृत्ति आहे. या वृत्तीच्या तीन अवस्था असतात. मनाच्या निर्विकारतेमुळें, पाहिलेल्या प्रत्येक दृश्यापासून रसप्रतीति होते. या रसाच्या उपभोगांत स्वतःला विसरून जाणें व बेहोष अवस्थेंत अनुभव येणें ही दुसरी अवस्था. व या भोगाच्या चिंतनांतून जीवनाच्या खऱ्या आनंदाची प्रचीति येणें ही तिसरी अवस्था. या अवस्थेंत मन सौंदर्याला कवटाळतें आणि तरीहि एका सौंदर्यातीत क्षितिजावर विहरत असतें. जीवनाच्या या नव्या क्षितिजावरच अंतिम सत्याचा तारा उदयाला येतो, व या सत्यांतच संपूर्ण जीवनाचा साक्षात्कार होतो.

कलावंताजवळ केवळ संवेदनाशीलता असेल तर तो जीवनाच्या विविध स्थिती पाहूं शकतो. परंतु तो सत्याचा साधक असेल तरच त्याला गतिमान् जीवनाचें आकलन होतें. या वेळीं शैली व अर्थ यांतील द्वैत नष्ट होतें. किंबहुना या वेळीं कलाकृतीचें प्रत्येक अंग वा उपांग हें अटळ, अपरिहार्य होऊन बसतें. अशा कलाकृतींचें विश्लेषण करतां येत नाहीं.

कलाकृतीच्या सौंदर्याचा विचार करतांना कलेच्या तंत्राला श्रीअरविंदांनीं मुळींच दुय्यम लेखलेलें नाहीं. किंबहुना तंत्र हा प्रतिभेवरील महत्त्वाचा संस्कार आहे असें ते मानतात. कलाकृतीचें मूल्यमापन केवळ सामान्य व्यक्तींनीं करून चालणार नाहीं. कलाकृतीची श्रेष्ठता ठरविण्याचा अधिकार कांहीं निवडक व्यक्तींचा असतो असें श्रीअरविंद मानतात. अर्थात् या निवडक व्यक्ती म्हणजे समाजांतील सर्वसामान्य शिष्ट व्यक्ती नव्हत; तर कविसदृश मनाच्या, कवीच्या अनुभूतीशीं एकरूप होण्याची विशाल सहानुभूति ज्यांच्या जवळ आहे अशांनाच श्रीअरविंद हे निवडक अधिकारी मानतात. या बाबतींत 'to judge of poets is the faculty of poets' हें बेन जॉन्सनचें मत त्यांना संमत आहे.

श्रीअरविंद म्हणतात : "कोणत्याहि श्रेष्ठ कलाकृतीसाठीं अनुभवानें समृद्ध व चैतन्यशाली अशा जीवनाची पार्श्वभूमि, अनेक गोष्टींचें निरीक्षण केलेलें मन, उत्कट कल्पनाशक्ति, विशाल सहानुभूति व धडपडणारा आणि आपल्या धडपडीची जाणीव असणारा आत्मा या सर्वांची आवश्यकता

असते. " अशा कलाकृतींत अमूर्त गोष्टी मूर्त स्वरूप धारण करतात, अज्ञाताचें परिवर्तन ज्ञात गोष्टींत होतें व अव्यक्ताला अभिव्यक्ति मिळते. अशा काव्यांत विचार, भावना, वास्तव जविन व स्वप्न-सृष्टि या सर्वांना स्थान असतें; हें दर्शन खऱ्या अर्थानें हृदयस्पर्शी असतें.

नव काव्य

नव काव्याबद्दल लिहितांना श्रीअरविंद म्हणतात कीं, या काव्यांत एक रोकडा वस्तुनिष्ठपणा अगर अतिवास्तवता व्यक्त करण्याची प्रवृत्ति दिसून येते. नव काव्यांतील प्रतिमा पाहिल्या, तर कोणत्याहि वस्तूच्या दर्शनानें निर्माण होणाऱ्या भावना त्यांतुन व्यक्त न होतां, त्या वस्तूंचा मज्जा-तंतूंवर जो परिणाम होतो अगर ठसा उमटतो, त्याचें ठसठशीत चित्रण त्यांतून असतें. ही एक वस्तूकडे पाहाण्याची नवीन दृष्टि आहे हें श्रीअरविंद मान्य करतात. परंतु या दृष्टींतून निर्माण होणाऱ्या प्रतिमा या त्या वस्तूच्या दर्शनानें जे कल्पनातरंग निर्माण होतात अगर अंत:करणांत जे भावनांचे कल्लोळ निर्माण होतात, त्याहून श्रेष्ठ असतात असें मानण्याचें कांहींच कारण नाहीं. नव काव्याला रूढ काव्याचा निकष लावणें योग्य नाहीं असें त्यांना वाटतें. नव्या जाणिवेंतून निर्माण होणाऱ्या कलेचें तंत्र नवीन असणें हें अगदीं स्वाभाविक आहे.

वरील विवेचनावरून श्रीअरविंदांची टीकादृष्टि किती सखोल व विशाल आहे हें सहज समजून येण्यासारखें आहे. कोणत्याहि कलाकृतीचें मूल्य-मापन करतांना त्या कलाकृतीमागील प्रेरणा, तिच्यांतील सौंदर्य आणि कलावंताच्या कलाजीवनाची व्याप्ति या सर्वांचा ते विचार करतात. श्रीअरविंदां-च्या ठिकाणीं असलेली अभिजात रसिकता, तत्त्वज्ञानाचा दीर्घ व्यासंग व जीवनांतील विशाल अनुभूति या सर्वांतून त्यांचीं वाङ्मयीन मूल्यें बनलेलीं आहेत. या मूल्यांमुळें वाङ्मयसमीक्षेच्या प्रासादांत एक नवीन दालन उघडलें आहे.

भौतिक शास्त्रांच्या मर्यादा

ज्या विचारवंतांनीं केवळ भौतिक शास्त्रांच्या क्षेत्रापुरताच आपला अभ्यास मर्यादित केलेला नाहीं त्यांना असें कबूल करावें लागलें आहे कीं, भौतिक शास्त्रांच्या अभ्यासालाहि अशी एक विशाल आणि व्यापक बाजू आहे कीं, जिच्यामुळें भौतिक शास्त्रांचा मानसशास्त्र, तत्त्वज्ञान, धर्म, नीतिशास्त्र इत्यादि इतर ज्ञान-शाखांशीं संबंध येतो. तसें पाहिलें तर, भौतिक शास्त्रांचे निर्णय म्हणजे यशस्वी (म्हणूनच सुखदायक) अनुमानेंच होत. आइन्स्टीननें म्हटलें आहे : " भौतिक शास्त्रांतील सिद्धान्तभूत कल्पना (concepts) ह्या मानवी मनाच्या स्वतंत्र निर्मिति होत. त्या बाह्य वस्तूंनीं मर्यादित झालेल्या दिसल्या तरी त्या तशा मर्यादित नाहींत. चालू असलेल्या घड्याळाची आंतील यंत्रव्यवस्था समजून घेण्याचा प्रयत्न करीत असतांना माणसाची जशी अवस्था असते, तशी विश्वाचें अंतिम तत्त्व समजून घेण्याचा प्रयत्न करीत असतांना आपली स्थिति असते. घड्याळाची बाहेरची तबकडी दिसावी, कांटे फिरतांना दिसावेत, आंतील टिकटिकहि ऐकूं यावी पण घड्याळ उघडून आंत पहायला कांहींहि उपाय सांपडूं नये, अशीच आपलीहि स्थिति आहे. जर तो माणूस बुद्धिमान् असेल, तर तो बुद्धीनें आंतील यंत्राची अशी कल्पना करील, कीं ज्या कल्पनेमुळें जें त्याला बाहेरून दिसतें, त्याची उपपत्ति लागेल. परंतु आपलीच कल्पना खरी, असें तो छातीठोकपणें सांगूं शकणार नाहीं. कारण आंतील खऱ्या यंत्रांशीं आपलें कल्पनाचित्र पडताळून पाहणें, किंबहुना असें पडताळून पहाणें शक्य आहे असें मानणेंहि शक्य कोटींतील नाहीं. परंतु जसजसें त्याचें ज्ञान वाढत जाईल, तसतसें त्याचें सत्य स्थितीविषयींचें कल्पनाचित्र अधिका-धिक साधें आणि मूलगामी होऊन, त्यामुळें त्याला सर्व अनुभवांची उपपत्ति लावणाऱ्या विचारसूत्राचा छडा लागेल. किंबहुना त्याला असेंहि वाटेल कीं, सर्व विश्वाची उपपत्ति लावणारें अंतिम ज्ञान असलें पाहिजे व तें मानवाला बुद्धिगम्य असलें पाहिजे. "

—डॉ. दासगुप्त, राधाकृष्णन् अभिनंदन-ग्रंथां-(१९५१)-तील निबंधांतून.

प्रा. नारायणराव निकम

डॉ. सर्वेपल्ली राधाकृष्णन्

डॉ. सर्वेपल्ली राधाकृष्णन् यांच्या आतांपर्यंतच्या चरित्राचें निरीक्षण ज्यांनीं केलें असेल ते असें कधींहि म्हणणार नाहींत कीं, तत्त्वज्ञान्याचें जीवन अपेशी आहे किंवा तत्त्वज्ञान हा विषय निरुपयोगी आहे ! तत्त्वज्ञानानें मनुष्य काय बनूं शकतो, एवढेंच नव्हे तर, मनुष्य आपल्या कर्तबगारीनें तत्त्वज्ञानाला किती ललामभूत होऊं शकतो, याचें प्रत्यक्ष उदाहरण म्हणजे राधाकृष्णन् यांचें जीवन होय. राधाकृष्णांपाशीं केवळ विद्वत्ताच नाहीं; विद्वत्तेपासून प्राप्त होणारें असामान्य सामर्थ्य किंवा बल त्यांच्यापाशीं आहे. छांदोग्योपनिषदांत म्हटलें आहे कीं, ' शतम् विज्ञानवताम् एको बलवान् आकंपयते । '. बलवानाचें हें असाधारण बल राधाकृष्णन् यांच्या उंच आणि सडपातळ व्यक्तिमत्त्वांतून ओसंडत असतें. दुःखभाराखालीं पिचून गेलेल्या आधुनिक जगाला आध्यात्मिक बलाची आवश्यकता आपल्या खणखणीत आवाजानें पटवून देत असतांना, त्यांना थकवा कसा तो माहीत नाहीं !

' प्रतिभाशाली विभूति '

राधाकृष्णन् पहिल्यानदा मद्रासच्या प्रेसिडेन्सी कॉलेजमध्यें तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक होते. म्हैसूरलाहि कांहीं काळ त्यांनीं तत्त्वज्ञानाचें अध्यापन केलें. याच अवधींत त्यांनीं आपलें ' Reign of Religion in Contemporary Philosophy ' हा सुप्रसिद्ध ग्रंथ लिहिला. यानंतर लवकरच त्यांची कलकत्ता विद्यापीठांत 'King George V प्रोफेसर ऑफ फिलॉसफी ' म्हणून नेमणूक झाली. या काळांत त्यांनीं आपले ' Indian Philosophy ' वरील ग्रंथ लिहिले. मॅक्स मुलरची ' Sacred Books of the East ' ही ग्रंथमाला प्रसिद्ध होऊन बरींच वर्षें लोटलीं होतीं. या अवधींत हिन्दी तत्त्वज्ञानाविषयीं जगाला विसर पडत चालला होता. अशा वेळीं राधाकृष्णन् यांच्या Indian Philosophy वरील ग्रंथांनीं हिन्दी तत्त्वज्ञानाला जगाच्या नकाशांत स्थान दिलें, एवढेंच नव्हे तर ग्रंथकर्त्यांचें नांवहि अजरामर केलें. त्यांना पाश्चात्त्य देशांतून व्याख्यानांकरितां निमंत्रणें येऊं लागलीं. ' हिंदु धर्मा'वर त्यांची ' अप्टन व्याख्यानमाला ' झाली. ' An Indian View of Life ' या नांवानें प्रसिद्ध झालेलीं त्यांचीं व्याख्यानें 'हिबट व्याख्यानमाले'तर्फे झालीं. या व्याख्यानमालेचा मान त्यांना दोनदां मिळाला. ह्या व्याख्यानमालेचें बोलावणें दोनदां येणें हा अपूर्वच मान होता. या व्याख्यानांनीं पाश्चात्त्यांना राधाकृष्णन् यांचें नवीनच दर्शन घडविलें : राधाकृष्णन् हे नुसते पौरस्त्य तत्त्वज्ञानाचे जाडे पंडितच नव्हेत तर ते महान् प्रतिभाशाली असे वक्तेहि आहेत; त्याहीपेक्षां विशेष म्हणजे त्यांचें इंग्रजी भाषेवरील प्रभुत्व असाधारण आहे. प्लेटोनें ' River of speech 'चें वर्णन केलें आहे, तशी राधाकृष्णन् यांची वाग्गंगा दुथडी भरून वाहत असतांना इंग्रजी श्रोतृसमाज आश्चर्यानें मुग्ध होऊन जाई. हिबर्ट व्याख्यानमालेला बर्ट्रंड रसेल हे एक उपस्थितांपैकीं होते. त्यांनीं राधाकृष्णन् यांना असें लिहून कळविलें कीं, 'तुमचीं व्याख्यानें ऐकेपर्यंत तत्त्वज्ञान प्रवचनद्वारा असें समजावून सांगतां येतें, याची मला कल्पनाहि नव्हती !' पुढें राधाकृष्णन् यांची ऑक्स्फर्ड विश्वविद्यालयांत ' पौरस्त्य धर्म आणि नीतिशास्त्र ' या विषयाचे प्राध्यापक म्हणून निवड झाली. तसेंच ते ब्रिटिश ॲकेडेमीचे एक सदस्य म्हणून निवडले गेले. ह्या स्थानावरील त्यांची निवड केवळ अपूर्व होय. हा मान दुसऱ्या कोणा हिन्दी माणसाला मिळायला किती तरी वर्षें जावीं लागतील ! ब्रिटिश ॲकेडेमीसमोर राधाकृष्णन् यांनीं जें गौतमबुद्धावर व्याख्यान दिलें त्याचें वर्णन सर फ्रॅन्सिस यंगहज्बंड यांनीं ' एका प्रतिभाशाली विभूतीनें दुसऱ्या महान् प्रतिभाशाली विभूतीवर केलेलें प्रवचन ' असें केलें.

' नवभारता 'करितां मूळ इंग्रजींतून लिहिलेल्या लेखाचा हा अनुवाद आहे.—का. सं.





'हिन्दी तत्त्वज्ञाना'नंतर राधाकृष्णन् यांचे 'पौरस्त्य धर्म आणि पाश्चात्त्य तत्त्वविचार', 'भारत आणि चीन' हे ग्रंथ प्रसिद्ध झाले. अलीकडे त्यांनीं 'गीता' व 'धम्मपद' यांच्या आवृत्त्या काढल्या आहेत. त्यांना साठ वर्षें पुरीं झालीं (१९४८), त्या निमित्तानें हिन्दी तत्त्वज्ञानपरिषदेनें त्यांना एक plaque अर्पण करून त्यांचा सन्मान केला. पाश्चात्त्य आणि पौरस्त्य संपादक-मंडळाच्या नेतृत्वाखालीं त्यांच्या सन्मानाप्रीत्यर्थ एक निबंधसंग्रहहि (१९५१) प्रसिद्ध झाला आहे. भारत सरकारतर्फे पौरस्त्य आणि पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानावर एक ग्रंथमाला प्रकाशित होणार आहे. त्या ग्रंथमालेच्या संपादक-मंडळाचे अध्यक्ष राधाकृष्णन् आहेत. भारतीय विद्यापीठ-समितीचे आणि यूनेस्कोच्या कार्यकारी मंडळाचे ते अध्यक्ष होतेच.

जागतिक शान्तीची तळमळ

राधाकृष्णन् यांचें मुख्य कर्तृत्व जर कोठें दिसून येत असेल तर तें जागतिक शांतीकरितां त्यांनीं चालविलेल्या अखंड प्रयत्नांतून होय. आपल्या सर्व प्रभावी आणि कर्तृत्वशाली कार्यांच्या व्यापांमधून सवड काढून जागतिक शांततेकरितां ते तळमळीनें खटपट करीत असतात. आज राजकारणांत 'पूर्व' आणि 'पश्चिम' असे दोन तट अक्षरशः पडले असून त्यांच्यांत खेळीमेळीनें विचारविनिमय क्वचित्-च होऊं शकतो. असा खेळीमेळीचा विचारविनिमय व्हावयाला जीं कांहीं अगदीं विरळाच ठिकाणें आहेत, त्यांपैकीं एक ठिकाण म्हणजे राधाकृष्णन् यांची मॉस्को येथील वकिलात होय असें म्हणतात. आंतरराष्ट्रीय सभा-संमेलनांतून केवळ तात्कालिक संकुचित अशा राष्ट्रवादी विचारांच्या पलीकडे जाऊन दूरदर्शित्वानें भविष्यकाळाचा वेध घेणारा व जागतिक शांततेप्रीत्यर्थ निर्भयपणें सत्य सांगणारा स्पष्टवक्ता जर कोणी असेल तर ते राधाकृष्णन् होत. राधाकृष्णन् यांचा गौरव अनेकदां झाला आहे. पण त्यांचा अत्युत्तम गौरव अजून व्हावयाचा राहिला आहे. आज जागतिक शांततेच्या 'नोबेल' पारितोषिकाला राधाकृष्णांइतका दुसरा कोणीहि पात्र नाहीं. तें 'नोबेल' पारितोषिक त्यांना मिळणें हाच त्यांचा यथोचित गौरव होय.

वर दिलेलें राधाकृष्णन् यांच्या चारित्र्याचें रेखाचित्र अगदींच त्रोटक आणि अपुरें आहे. खरो-खरीं त्यांचा पिंड प्रामुख्यानें तत्त्वचिंतकाचा आहे. त्यांनीं आपल्या चैतन्यशील चिंतनानें पूर्व आणि पश्चिम यांचा समन्वय साधला आहे. जगाच्या इतिहासाचें अवलोकन करीत असतांना त्यांना एका तत्त्वाचा साक्षात्कार झाला. जगांत दिसून येणारीं भयंकर दुःखें आणि यातना या सृष्टीच्या प्रसूतिवेदना असून त्यांमधूनच एक विराट् विश्वात्मा जन्माला येणार आहे (The World's Unborn Soul) अशा तऱ्हेचें सुखस्वप्न त्यांच्या ध्येयदर्शी दृष्टीला दिसतें. हा जो राधाकृष्णन् यांचा चैतन्यपूर्ण ध्येयवाद त्याचें दिग्दर्शन प्रस्तुत लेखांत करावयाचें योजिलें आहे.

विश्वात्मा जन्माला येणार

राधाकृष्णन् यांनीं जें लिहिलें आहे त्यापैकीं बरेंच उत्कृष्ट प्रतीचें आहे. पण त्यांतील माझ्या मतें सर्वोत्कृष्ट भाग जर कोणता असेल तर तें त्यांनीं 'स्पाल्डिंग प्रोफेसर' म्हणून दिलेलें प्रारंभीचें व्याख्यान (Inaugural Address). या व्याख्यानांत त्यांच्या प्रतिभाशालित्वाची त्यांनीं सीमा गांठलेली दिसून येते. या व्याख्यानाच्या पूर्वार्धांत त्यांनीं पाश्चात्त्य तत्त्वविचारांचें समीक्षण केलें असून उत्तरार्धांत पौरस्त्य धर्मांची समीक्षा केली आहे. त्या सबंध व्याख्यानांतून इतिहासाचें तत्त्वज्ञान आणि अंशतः धर्मान्तर्गत तत्त्वज्ञान यांचें विवेचन केलेलें आढळून येईल. तत्त्वज्ञानांत पौरस्त्य आणि पाश्चात्त्य असा भेद करतां येत नाहीं हें खरें. परंतु, राधाकृष्णन् हे इतिहासाचें जें चलचित्र (moving image) रेखाटतात व इतिहासाच्या विकासक्रमांत मानवाच्या भवितव्या-विषयीं जें चित्र रंगवितात, त्यांतून पौरस्त्य धर्मा-मधील आदर्श आणि पाश्चात्त्य तत्त्वविचारांतील आदर्श यांचें मीलन व समन्वय झालेला दिसून येतो.

प्लेटोचा मुख्य ग्रंथ जो 'Republic' त्यामधील मध्यवर्ती विचार 'व्यक्ति आणि राज्यसंस्था (State)' या दोन भिन्न गोष्टींवर केन्द्रित झाला आहे. व्यक्ति आणि राज्यसंस्था या एकमेकींशीं समान आणि समान्तर आहेत आणि परस्परा-





वलंबीहि आहेत. यांपैकीं एक चांगली कीं दुसरीहि चांगली व एक वाईट कीं दुसरीहि वाईट असें प्लेटोनें प्रतिपादन केलें असून व्यक्ति आणि समाज (समष्टि) यांमधील हें साधर्म्य त्यानें गृहीतच धरलें आहे. हें साधर्म्य (parallelism) प्लेटोला इतकें साहजिक वाटतें कीं, तें सिद्ध करावयाची त्याला आवश्यकताहि वाटत नाहीं. राधाकृष्णन् यांनींहि असेंच एक साधर्म्य सिद्ध न करतां गृहीत धरलें आहे; इतकें त्यांना तें साहजिक वाटतें. तें साधर्म्य म्हणजे मानव आणि त्याचें युग (Man and his Age) यांमधील होय. ते म्हणतात, "आपल्या युगांतील वैचारिक वातावरण समजून घेणें हें कठिण असलें तरी अपरिहार्य आहे. आधुनिक युगांतील धामधूम आणि वेगानें घडून येणारे बदल यांचा अर्थ काय हें समजून घेतल्याशिवाय गत्यंतर नाहीं. संशोधनाला सर्व श्रेष्ठ असा कोणता विषय असेल तर तो मानवानें व्हायचें काय आणि त्याकरितां त्यानें करावें काय हा होय". मानव म्हणजे केवळ 'तुम्ही' किंवा 'मी' नव्हे. मानव म्हणजे विराट् समष्टिरूप विश्वमानव (colossal man); प्लेटोनें कल्पिलेला विराट् मानव–ज्याचे गुणदोष राज्यसंस्थेंतहि शिरतात; राधाकृष्णन् यांनीं कल्पिलेला विश्वमानव–ज्याचे गुणदोष त्याच्या समकालीन युगांत शिरतात. जोवेटनें म्हटलें आहे कीं, "ग्रीक इतिहासाचा भूतकाळ आणि तत्त्वज्ञानाचा भविष्यकाळ यांचा समन्वय करावयाचा प्लेटोचा हा उपरिनिर्दिष्ट प्रयत्न खरोखरीं अशक्यच होता." राधाकृष्णन् यांचा प्रयत्न असा आहे कीं, मानवाचा भूतकाल आणि धर्माचा भविष्यकाल यांचा समन्वय घडून यावा आणि मानवेतिहासाच्या कष्टमय यातनांतून विश्वात्मा जन्माला यावा. पण हा त्यांचा प्रयत्नहि प्लेटोइतकाच खरोखरीं अशक्य आहे.

इतिहासांतील चैतन्यशील परंपरा

राधाकृष्णन् यांच्या मतें इतिहास म्हणजे युद्धें आणि जय-पराजय नव्हे. इतिहासांत एक प्रकारचा चैतन्यशाली 'अर्थ' (meaning) भरलेला आहे. प्रत्येक ऐतिहासिक प्रक्रियेंतील हा अर्थ किंवा आत्मा गतिमान् असतो. इतिहासांत आपणांस जीं उज्ज्वल वैभवशाली युगें किंवा उत्कट सांस्कृतिक क्रांतीचे कालखंड आढळून येतात, त्यांच्यामध्यें हा इतिहासाचा चैतन्यशील 'आत्मा' सूक्ष्म असा साररूपानें वसत असतो. प्रत्येक कालखंड किंवा युग आपापल्यापरीनें स्वयंपूर्ण, संपूर्ण असें (integration) असतें. तें युग संपूर्ण असूनहि विकसनशील असतें, अधिक व्यापक 'सुसंगती'-(Harmony) कडे त्याची सारखी प्रगति चालू असते. या नाट्यपूर्ण इतिहासाचा खेळ मानवी आत्म्याच्या अंतःस्थ रंगभूमीवर चालू असतो. एका बाजूला मानवाचे मर्यादित प्रयत्न आणि दुसऱ्या बाजूला विश्वशक्तीचें श्रेष्ठ ध्येय (sovereign purpose) या दोहोंमध्यें जी ओढाताण किंवा संघर्ष चालू असतो त्यांतच या ऐतिहासिक नाट्यांतील समर प्रसंग अंतर्भूत असतात. ह्या ओढाताणीचें किंवा संघर्षाचें निराकरण 'राजकीय तडजोड' करून होत नाहीं. विश्वशक्तीची प्रगति जशी विरोधविकासपद्धतीनें, आध्यात्मिक समन्वय होऊनच होत असते, त्याच प्रकारें या संघर्षाचें किंवा ओढाताणीचें निराकरण फक्त आध्यात्मिक समन्वया (spiritual adjustment)–नेंच होऊं शकतें. म्हणूनच इतिहास ही विकसनशील 'अर्थपूर्ण' प्रक्रिया आहे, एक विकासक्रम आहे, उत्क्रान्ति आहे. किंबहुना, इतिहास नुसतीच उत्क्रान्ति नाहीं, तर तो एक 'साक्षात्कार' (revelation) आहे. ज्यांना ती दृष्टि असेल त्यांना धर्मांतील ईश्वरी साक्षात्काराप्रमाणें इतिहासाचा हा 'साक्षात्कार' घडेल !

राधाकृष्णन् यांच्या दृष्टीनें, इतिहास केवळ भूतकालाची नोंद (Historiography) नव्हे किंवा सारखा वाहणारा प्रवाहहि नव्हे. 'काल (किंवा इतिहास) ही एक नदी असून तिच्यांत पाऊल टाकणाराला एकच जलबिंदु दोनदां स्पर्श करीत नाहीं', असें हेरॅक्लिटस म्हणत असे. राधाकृष्णन् यांची इतिहासाची कल्पना अशी नाहीं. इतिहास म्हणजे निसर्गांतील घटनेसारखी घटनाहि नव्हे : इतिहास म्हणजे परंपरा (Tradition) आहे. 'शतकानुशतकांच्या इतिहासावरून लहानशी परंपरा बनत असते.' इतिहासाचा वाहता प्रवाह परंपरेच्या रूपानें स्थिर, मूर्त किंवा घनीभूत होत

असतो. परंपरेच्या जुन्या जलाशयांत इतिहास शतकानुशतकें पावसाच्या पाण्याप्रमाणें थेंबें थेंबें जमा होत असतो. इतिहास म्हणजे केवळ भूतकालाचा किंवा शब्दप्रामाण्याचा गौरव नाहीं. तसें असतें तर ज्या अनेक अर्थशून्य जुन्या रूढी, चालीरीती प्राचीन कालापासून अवशिष्ट राहिल्या आहेत त्यांना आपणांस परंपरा म्हणावें लागेल ! पण त्यांना आपण खरी परंपरा म्हणत नाहीं. आत्मा अमर आहे म्हणून तो सर्व प्रकारचें बरें-वाईट सहन करीत असतो, असें प्लेटोनें म्हटलें आहे. परंपरा ही तशीच चिवट व चैतन्यशील असून सगळें बरें-वाईट सहन करण्याचें सामर्थ्य तिच्या ठिकाणीं असते. पाश्चात्त्य लोकांना इतिहासाविषयीं आदर असतो, तर पौरस्त्यांना परंपरेविषयीं आदर असतो. परंपरा वर्तमानकाळांत जिवंत असते. तिचीं मुळें भूतकालांत असतात. ज्या ऑक्स्फर्ड विद्यापीठांतील प्राध्यापकाचें आसन (chair) राधाकृष्णन् भूषवीत आहेत, तें विद्यापीठ प्राचीन आहे. त्या विद्यापीठाची परंपरा जशी पुराण आणि स्थिर आहे तशी ती जिवंत आणि सदा नवीनहि आहे. विद्यापीठांतील अध्यापकांच्या अभ्यासजड पांडित्यामध्यें ती परंपरा जडप्राय निश्चल झालेली असते, तर विद्यार्थ्यांच्या तरुण सळसळणाऱ्या वृत्तींतून ती जिवंतपणें रसरसत असते. सत्यसंशोधनाकरितां जुनी परंपरा आणि आधुनिकता या दोहोंचाहि विचार आवश्यक आहे. जुनी परंपरा ही सत्याला आधुनिकतेपेक्षां अधिक जवळ असते असेंहि नाहीं. राधाकृष्णन् हे परंपरेचें प्राबल्य सामान्यजनांमध्येंच असतें असें मानतात. " सामान्य जनांच्या मनाला आहे ती स्थिति आदरणीय वाटत असते. धाडसी पराक्रम करून दाखविण्याकडे त्यांची प्रवृत्ति नसते. कारण, भूतकालीन परिस्थितीशीं निगडित असलेली सुरक्षितता आणि वैशिष्ट्य त्यांना सोडायला नको असतें. " राधाकृष्णन् यांना धाडसीपणाची हौस आहे. त्यांच्या वृत्तींत दुर्दम्य अमर तारुण्याची व्याकुळता (pangs) आहे. परंपरेचें मूळ एकाद्या दैवी साक्षात्कारांत असेल असें जरी मानलें तर राधाकृष्णन् विचारतात कीं, हा दैवी साक्षात्कार यापुढें येणारच नाहीं, तो कायमचा नष्ट झाला असें कां मानावें ? कोणाला त्यांचा हा वितंडवाद वाटेल. पण वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, मानवी आत्म्याच्या खोल गंभीर सामर्थ्याचा अजून कोणालाहि थांग लागलेला नाहीं. दैवी साक्षात्कार, प्राचीन आर्ष परंपरा, पुराणकथा, इतिहास, तर्कशास्त्र आणि भक्तिसाधना, यांना जर कशानें अर्थ आला असेल तर तो मानवी आत्म्याच्या अथांग सामर्थ्यामुळेंच. मानवाच्या आत्म्याचें गूढ, अचाट सामर्थ्य सार्वकालिक आणि सार्वदेशीय आहे. तें पाश्चात्त्यामध्येंच किंवा पौरस्त्यांमध्येंच आहे, तें प्राचीन काळींच होतें किंवा आधुनिक काळींच आहे, अशा त्याला मर्यादा घालतां येत नाहींत. प्लेटोनें सांगितलेल्या प्रतिभासंपन्न पुराणकथा (myths), किंबहुना सर्व देशांतील व सर्व काळांतील प्रतिभासंपन्न पुराणकथा आपणांला आधुनिक काळीं देखील अर्थपूर्ण वाटतात, याचें कारण म्हणजे हें मानवी आत्म्याचें गूढ अगाध सामर्थ्यच होय.

राजकारण किंवा राजकीय तडजोडीची वृत्ति आणि इतिहासाची परंपरा किंवा सातत्य या दोन गोष्टी भिन्न आहेत. एवढा मोठा तत्त्वज्ञानी हेगेल, पण त्याला देखील इतिहासाकडे राजकीय दृष्ट्या पाहण्याचा मोह आवरतां आला नाहीं. हेगेलच्या मतें, ' इतिहास म्हणजे राष्ट्रांच्या कत्तलींचा कट्टा (slaughter-bench of Nations) आहे '. साम्राज्यांचा अधःपात होतो, ऱ्हास होतो, आणि शेवटीं विलय होतो. त्यांच्या विलयानंतरहि त्यांची संस्कृति आणि परंपरा ह्या टिकून राहतात. पुनर्जन्माच्या भाषेंत बोलावयाचें झालें तर, परंपरा जन्मांतर पावत असते (transmigrates). ग्रीक संस्कृति रोमन संस्कृतीच्या रूपानें जन्म पावते; ग्रीक-रोमन संस्कृति ख्रिश्चन संस्कृति म्हणून जन्म पावते; असें सारखें चालू असतें. आणीबाणीच्या वेळीं तर एक युग दुसऱ्या युगाच्या विचाराची उसनवारी करीत असतें.

संस्कृतीमधील दोन प्रवृत्ती

वाल्टर पेटर यांनीं आपल्या ' प्लेटो आणि प्लेटोवाद ' या पुस्तकांत संस्कृतीच्या दोन प्रकारांमधील जो भेद दर्शविला आहे तो पटण्यासारखा

अनुक्रमणिका





आहे. ते म्हणतात कीं संस्कृतीमध्यें दोन प्रकारची प्रवृत्ति आढळून येते : केंद्रान्वेषी (Centripetal) आणि केंद्रत्यागी (Centrifugal). केंद्रत्यागी प्रवृत्ति ही बेजबाबदार असते, केंद्रापासून सारखी दूर पळत असते; तिला नवनवीन रूपें धारण करण्याची हौस असते; ती अष्टपैलू बनते. या केंद्रत्यागी प्रवृत्तीचा ओढा साहजिकच व्यक्तिवादाकडे, विकेंद्रीकरणाकडे (वेगळें होण्याकडे) असतो. याउलट संस्कृतीच्या केन्द्रान्वेषी प्रवृत्तीची ओढा साधेपणाकडे, समजूतदारपणाकडे, विवेकाकडे, घटक व्यक्तींना जोडून घेण्याकडे असते. या प्रवृत्तीमुळें एक राज्य दुसऱ्या राज्याशीं, एक स्वयंपूर्ण युग दुसऱ्या युगाशीं निगडित होत असतें. या प्रवृत्तीमुळें सुनियंत्रित व्यवस्था विवेकपूर्ण व डोळस बनत असते. याच केन्द्रान्वेषी प्रवृत्तीमुळें युरोपीय संस्कृति प्राचीन ग्रीक काळा-(Classical Times) कडे वळली. प्राचीन ग्रीक संस्कृतीचें ताजें पाणी पिऊनच युरोपमधील (रीनेसन्स) 'नवजीवन' चळवळीला चैतन्य प्राप्त झालें. जीवनाला बुद्धीचें, निर्विकार विवेकबुद्धीचें अधिष्ठान पाहिजे. ग्रीक संस्कृतीचें हें वैशिष्ट्य होतें. त्याचीच प्रतिष्ठापना 'नवजीवन' चळवळीनें युरोपांत केली. परंतु हल्लीं जगांत मानवी व्यवहारांत अशी आणीबाणीची परिस्थिति उत्पन्न झाली आहे कीं, केवळ ह्या किंवा त्या प्राचीन संस्कृतीकडे किंवा परंपरेकडे नुसती धांव घेऊन आपलें भागणार नाहीं. आजच्या जगाची जी घडी बिघडलेली दिसते तिचें कारण केवळ व्यवस्थेचा अभाव हें नव्हे. उलट, आज तर जगांत अशी राजकीय ऐक्यव्यवस्था दिसून येते कीं, जी ग्रीक लोकांनाहि साधली नव्हती ! हल्लींच्या आणीबाणीच्या स्थितीवर उपाय म्हणजे-केवळ बहिरंग आणि बाह्य रंग बदलणें हा नव्हे. इतिहासांत बहिरंग बदलण्याचे प्रयत्न अनेकशः झाले आहेत. आज निकडीची गरज असेल तर ती हृदयपालटाची आहे. एझेकीलनें म्हटल्याप्रमाणें 'पाषाणाचीं हृदयें मांसरक्ताचीं' बनलीं पाहिजेत. राधाकृष्णन् यांना हल्लींच्या जगाच्या आजाराचें हेंच निदान झालें आहे. त्यामुळें, पूर्वीच्या काळीं झालेले सर्व प्रयत्न हल्लींच्या काळीं गैरलागू आहेत. म्हणूनच इतिहासानें सुचविलेले पूर्वीचे तडजोडीचे उपाय राधाकृष्णन् यांनीं दूर सारले आहेत.

तत्त्वज्ञान आणि धर्म

संस्कृतींतील केन्द्रत्यागी प्रवृत्तीच्या अतिरेकावर केन्द्रान्वेषी प्रवृत्तीचाच उतारा होऊं शकेल. ती केन्द्रान्वेषी प्रवृत्ति धर्मांतच आढळून येते, विज्ञान-शास्त्रांत नव्हे, असें राधाकृष्णन् यांचें मत आहे. या प्रवृत्तीचा विचार करीत असतां धर्माबरोबर तत्त्वज्ञानाचाहि अंतर्भाव करायला हरकत नाहीं. कारण, त्या दोघांत तत्त्वतः फरक नसून दोघांचेंहि पालनपोषण एकाच प्रेरणेकडून होत असतें. प्लेटोच्या दृष्टीनें केन्द्रान्वेषी प्रवृत्ति तत्त्वज्ञानांतच आढळून येते. तत्त्वज्ञानानें या जगांत दुःखविमुक्ति लाभते. तत्त्वज्ञान म्हणजे ईश्वरासारखें बनणें होय. तत्त्वज्ञानानें केवळ माणसाच्या बुद्धिचेंच नव्हे तर त्याच्या इन्द्रियांचें, श्रद्धेचें आणि स्नेहभावनांचें समाधान होतें. अशा प्रकारें तत्त्वज्ञान प्लेटोला किंवा औपनिषद ऋषींना जेवढें मोठें आणि महत्त्वाचें वाटे, तसें हल्लीं आपणां आधुनिकांना वाटत नाहीं हें शोचनीय होय. डेकार्टच्या आधुनिक बुद्धिवादी अनुयायांना तत्त्वज्ञान म्हणजे संशयग्रस्तता वाटूं लागली आहे, तर आधुनिक तर्कनिष्ठ भौतिकवाद्यां-(Logical Positivists)-ना, तत्त्वज्ञान म्हणजे अनुभवापासून दूर, वायफळ, अर्थशून्य असा केवळ भाषेचा विलास वाटूं लागला आहे ! उलट पक्षीं प्लेटोला तत्त्वज्ञानाचें जें महत्त्व वाटत होतें तेंच महत्त्व राधाकृष्णन् यांना धर्माविषयीं वाटतें. प्लेटोचाच एक टीकाकार पण माझ्या दृष्टीनें एक श्रेष्ठ प्लेटोवादी असा जो वॉल्टर पेटर त्यानें म्हटलें आहे कीं, प्लेटोनें जें तत्त्वज्ञानाला महत्त्व दिलें आहे, तें तत्त्वज्ञानाच्या प्रत्यक्ष कार्याकडे पाहतां अवास्तव आणि असमर्थनीय वाटतें. राधाकृष्णांच्या बाबतींतहि आपणांला असें म्हणतां येईल कीं, त्यांनीं जें धर्माला महत्त्व दिलें आहे, तेंहि धर्माच्या इतिहासाकडे आणि आचाराकडे पाहतां अवास्तव आणि असमर्थनीय आहे. परंतु आपण हें लक्षांत आणलें पाहिजे कीं, प्लेटोला जसें तत्त्वज्ञान तसेंच राधाकृष्णन् यांना धर्म ही एक

अनुभूतीची गोष्ट आहे. हा अनुभव अनुभविल्याला केवळ चकितच करून टाकतो असें नाहीं, तर त्याच्या हृदयांत कांति घडवून आणतो. ही अनुभूति ज्याला येते, त्याचें अंतरंग आमूलाग्र बदलून जातें. धर्म म्हणजे केवळ शब्दप्रामाण्य किंवा कर्मकांड नव्हे. धर्म केवळ श्रद्धाहि नव्हे वा ईश्वरविषयक कल्पनाहि नव्हे. परमेश्वराचें अस्तित्व नाकारणें सोपें आहे. पण ज्या प्रेरणेच्यायोगें परमेश्वराचें अस्तित्व नाकारलें जातें तिचेंच अस्तित्व नाकारणें कठिण आहे. तीच प्रेरणा खरोखरी दिव्य आणि अमर्त्य आहे. आध्यात्मिक जागृतीचें हेंच महान् अथांग गूढ आहे. हेंच आत्मज्ञान होय. आत्मज्ञान असें कांहीं वाटेवर पडलेलें नाहीं कीं तें कोणालाहि अवचितपणें विनासायास मिळावें! या आत्मज्ञानामागें कांहीं साधना आहे. ही साधना जो करील त्यालाच आत्मज्ञानाचें विधान प्रकट होईल.

धर्म म्हणजे क्रान्तिकारक अनुभव

धर्म ही एक डोळसपणें आत्मज्ञान प्राप्त करून घेण्याची कला आहे. आत्मज्ञान दुसऱ्यांपासून विभक्त राहून होत नाहीं. स्वतःचें ज्ञान होणें, स्वतःविषयीं जागृति उत्पन्न होणें म्हणजे आपणांशिवाय दुसऱ्यांचेहि आपण सुहृद् आहोंत हा सुहृद्भाव किंवा मैत्री जागृत होणें होय. 'सुहृद्भाव किंवा मैत्री हेंच खरें जीवन; त्याचा अभाव हाच मृत्यु.' आज जग एक झालें आहे असें आपण म्हणतों. परंतु हें जागतिक ऐक्य केवळ बाह्य आणि औपचारिक आहे. वैज्ञानिक संशोधनामुळें दळणवळणाचीं अचाट साधनें आज उपलब्ध झालीं आहेत. विज्ञानामुळें अहेतुकपणें हें जागतिक ऐक्य उत्पन्न झालें आहे. युद्धाच्या भयानें तर शस्त्रनिर्मितीच्या बाबतींत जग पुन्हां 'एक' झालें आहे असें वाटतें. पण हा सर्व ऐक्याचा आभास आहे. याला जर ऐक्य म्हणावयाचें असेल तर असें ऐक्य स्वार्थानें, लोभानें पूर्वीं अनेक वेळां घडून आलें आहे.

या ऐक्याच्या आभासावर संतोष मानतां कामा नये. खरें ऐक्य प्रस्थापित झालें पाहिजे. जगांत खरा सर्वसुहृद्भाव, सर्वांविषयीं मैत्रीची भावना जागृत झाली पाहिजे. जगाचा हृदयपालट होऊन खरें ऐक्य प्रस्थापित व्हावयास पाहिजे असेल, तर त्याला धर्माचीच आवश्यकता आहे, असें राधाकृष्णन् यांचें म्हणणें आहे. धर्म हा हृदयपालट घडवून आणणारा अनुभव (transforming experience) आहे. धर्म म्हणजे कोणा तारका-(saviour)च्या तोंडाकडे 'आम्हांला वांचव' म्हणून आशाळभूतपणें पाहात राहणें नव्हे. तत्त्वज्ञान म्हणजे ताऱ्यांकडे दृष्टि लावून बसणें (star-gazing) असें पूर्वी कोणी म्हणत असत. पण असें म्हणणें म्हणजे तत्त्वज्ञानाची जशी विटंबना होय तशीच धर्माचीहि ही विटंबना होय. धर्म म्हणजे माणसाला कांहीं नवीन डोळे प्राप्त होतात असें नव्हे. धर्म म्हणजे आपलीच दृष्टि अंतर्मुख करणें होय. प्लेटोनें म्हटलें आहे : "हृदय-परिवर्तन सुलभतेनें पण संपूर्णपणें घडवून आणणें ही एक मोठी कला आहे. त्याकरितां बाहेरून आपल्याला डोळे बसवावे लागत नाहींत. आपणांला डोळे आहेतच. त्यांना कोठें व कसें पाहायचें हें ठाऊक नसतें. ती त्यांना दिशा दाखविणें ह्यांतच खरें कौशल्य आहे." धर्माचा संबंध मरणोत्तरच्या परलोकाशीं नाहीं. धर्म हा 'स्वर्गपर' नाहीं. इहलोकांतच जीवनाच्या रणक्षेत्रावर धर्माची आवश्यकता आहे. प्रत्यक्ष जीवनांत क्षणाक्षणाला वाटणाऱ्या चिंतेचें परम शांतींत पर्यवसान धर्मच घडवून आणूं शकेल. धर्माचा संबंध मानवाच्या आत्म्याशीं आहे. असा हा आध्यात्मिक धर्म उत्कटतेनें मानव्यपूर्ण आहे. जें जें जिवंत आहे त्याबद्दल सहानुभूति आणि करुणाभाव (tenderness) हा धर्माचा गाभा आहे. राष्ट्रें आणि जाती ज्या विश्वजीवनाच्या संगीताचे सूर आहेत, त्या विश्वजीवनाच्या संगीताचा अनुभव म्हणजे धर्म होय. याच जाणिवेनें—कोणा जगद्गुरु-मुळें—नव्हे, जगाचें रक्षण होणार आहे. ह्याच जाणिवेमुळें नवयुगाचा उदय होईल. "राज्यें कांहीं झाडांपासून किंवा दगडांपासून बनत नाहींत. तीं मानवांच्या संस्थांपासून (constitution) बनतात." तसेंच नवीन युग मानवी घटकांचेंच, मानवांनीं निर्मिलेल्या संस्थांचेंच बनणार आहे. मानवी घटकांत जें कांहीं बरें-वाईट असेल तें मानवी संस्थांतून त्या त्या युगांत उतरत असतें. म्हणूनच माणसांत जर नवी जाणीव उत्पन्न झाली तरच नवयुग अवतीर्ण होईल.





तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

आधुनिक भारतीयांतील तत्त्वज्ञानाचें दारिद्र्य

पाश्चात्त्यांची नवदर्शनांची परंपरा

अबाधित सत्याला स्पर्श करणारीं तत्त्वदर्शनें अस्तित्वांत आल्यानंतर तीं दीर्घकाल विद्वन्मान्य झाल्याचा पुरावा इतिहास देतो. परस्परविरोधी असलेलीं अनेक तत्त्वदर्शनें दर्शनयुगांत उत्पन्न होतात. हीं परस्परविरोधी असलेलीं तत्त्वदर्शनें अनुभवाच्या आधारानेंच उत्पन्न होतात. म्हणून त्यांचें विचारसौंदर्य व तार्किक संगति तत्त्वचिंतकांना आदरणीय वाटते. सर्वच तत्त्वदर्शनें सारख्याच वैचारिक सामर्थ्याचीं नसलीं, तरी अंतर्गत तार्किक संगतीच्या बाबतींत त्यांचें सामर्थ्य सारखेंच प्रशंसनीय असतें. ही गोष्ट अर्थात् एकाच वैचारिक युगांतील तत्त्वदर्शनांना लागूं पडते. एकाच वैचारिक युगांतील तत्त्वदर्शनें सारख्याच प्रमाणांत श्रद्धेय किंवा स्वीकार्य झालेलीं नसतात. आदर व स्वीकार यांत फरक आहे. या ठिकाणीं बौद्धिक दृष्ट्या मान्यता, एक विद्या-संप्रदाय म्हणून मान्यता, अशा अर्थी हा शब्द वापरला आहे. श्रद्धेचा विषय होणें म्हणजे स्वीकार होय. प्राचीन काळीं तत्त्वदर्शनांचें प्रभावी युग दोनच देशांत अवतरलें. ते दोन देश म्हणजे भारतवर्ष व ग्रीस होत. वस्तुतः प्राचीन काळच्या प्रत्येक थोर संस्कृतीस तत्त्वदर्शनांचा लाभ झाला होता. परंतु भारतवर्ष व ग्रीस येथें तत्त्वदर्शनांना असामान्य महत्त्व प्राप्त होऊन त्यांची वैचित्र्यपूर्ण वाढ झाली, म्हणून इतर प्राचीन राष्ट्रांपेक्षां या राष्ट्रांचा उल्लेख दर्शनेतिहासांत वैशिष्ट्यानें करावा लागतो.

ग्रीक तत्त्वदर्शनाच्या परंपरेचा वारसा आधुनिक पाश्चात्त्य राष्ट्रांकडे आला आहे. आधुनिक पाश्चात्त्य राष्ट्रांनीं केवळ परंपरा जतन करून ठेविली नाहीं, तर त्या परंपरेंत पुनः पुनः नवीन नवीन दर्शनांची भर घातली आहे. आधुनिक पाश्चात्त्य राष्ट्रांनीं गेल्या साडेतीनशें वर्षांत अनेक महान् दार्शनिक निर्माण केले. दर्शनांच्या नव्या नव्या शाखा उत्पन्न झाल्या. वैभवसंपन्न नवदर्शनांची परंपरा तेथें भरभराटीस अजूनहि येत आहे.

आधुनिक भारतीयांची कृतार्थता कीं जाड्य ?

भारतवर्षांत प्राचीन दर्शनांची परंपरा अजून जिवंत आहे. परंतु नवें दार्शनिक युग भारतवर्षांत अजून आलें नाहीं. गेल्या दीडशें वर्षांत भारतीय विश्वविद्यालयांतून पाश्चात्त्य व पौरस्त्य दर्शनांत पारंगत असे हजारों पदवीधर बाहेर पडले व शेंकडों प्राध्यापक विश्वविद्यालयांत व महाविद्यालयांत अध्यापन करून गेले व अजूनहि अध्यापन करीत आहेत. परंतु नव्या दार्शनिक युगाचा प्रारंभ होईल, याच्या निदर्शक प्रवृत्तींचा मागमूसहि त्यांत सांपडत नाहीं. हें कृतार्थतेचें तरी लक्षण आहे किंवा जाड्याचें तरी लक्षण आहे; किंवा असें म्हणतां येईल कीं, कृतार्थतेंतून उत्पन्न झालेल्या जाड्याचें हें लक्षण आहे. कृतार्थतेनें जिज्ञासा मरते व जिज्ञासा मेली म्हणजे विचार संपतो.

आधुनिक भारतीयांपाशीं प्राचीन तत्त्वज्ञानाचा सांठा आहे, व अंतिम सत्य सांपडल्याबद्दलची कृतार्थ वृत्ति आहे. आधुनिक भारतीयांनीं नवें तत्त्वज्ञान निर्माण न केल्यामुळें किंवा जुन्या तत्त्वज्ञानांचीच, मुळापासून बदललेल्या कलात्मक व विद्यात्मक नवविस्ताराशीं संवादी अशी रचना न केल्यामुळें, आधुनिक भारतीयांपाशीं तत्त्वज्ञानाचें दारिद्र्यच आहे, असें तात्त्विक दृष्ट्या म्हणावें लागतें.

कारण तत्त्वदर्शन म्हणजे सर्व सामाजिक अनुभवांचें व विचारांचें मंथन करून निघालेलें बौद्धिक रहस्य असतें. ज्या सामाजिक अनुभवांत व विचारसंपदेंत भारतीय वेदान्त प्रकट झाला, त्यापेक्षां आजच्या सामाजिक अनुभवांचें व विचारसंपदेचें स्वरूप बदलून गेलें आहे. म्हणून नव्या अनुभवांवर व विचारांवर आधारलेलें तत्त्वदर्शन आधुनिक भारतीयांपाशीं नसल्यामुळें आधुनिक भारतीय हे तत्त्वदर्शनशून्य आहेत, असा आरोप करण्यास हरकत वाटत नाहीं.

अनंताची अनुभूति कृतार्थता निर्माण करूं शकते. भारतीय वेदान्तांत हें सामर्थ्य आहे. परंतु अनुभवहि अनंत प्रकारचा असतो. नव्या प्रकारचा अनुभव अनंताच्या अनुभूतीचें नवें स्वरूप नव्या तत्त्वदर्शनाच्या साहाय्यानें प्रकट करूं शकतो. आजच्या जगांतील विशिष्ट अनुभूतीचा परामर्श घेऊन तयार होणाऱ्या भारतीय तत्त्वदर्शनाच्या अभावामुळें भारतीयांचें वैचारिक दौर्बल्य त्यांच्या भवितव्याबद्दल निराशा उत्पन्न करतें. कारण, तत्त्व-दर्शन म्हणजे उत्कर्षाची सीमा गांठूं पाहणारा मानवी विचारांचा साहसी विक्रम होय.

तत्त्वज्ञानाला आवश्यक पार्श्वभूमि

तत्त्वज्ञानाच्या उदयाची पार्श्वभूमि आधुनिक भारतीयांना लाभलेली नाहीं. ती लाभल्याशिवाय नव्या तत्त्वचिंतनाचा पायाच घातला जाणार नाहीं. तत्त्वज्ञानाच्या उदयाच्या पार्श्वभूमीचे चार घटक भाग असतात : (१) विश्वाच्या व जीवनाच्या अज्ञात भागांवर प्रकाश टाकणाऱ्या विद्यांचा विस्तार सुरू असावा लागतो व या विद्यांच्या विस्ताराची गति वाढत असतां त्यांच्या जोडीला कलांची, उद्योगांची सामाजिक व्यवहारांची व संस्थांची त्या विद्यांच्या अनुरोधानें वाढ व्हावी लागते. विद्या व कला यांच्या बाबतींत भारतीय विद्यापीठें अनुकरणात्मक अवस्थेंतच सध्यां आहेत; पाश्चात्त्यांच्या विद्या व कला यांची उजनवारी अजून पुरी व्हावयाची आहे. त्या आत्मसात् केल्याशिवाय त्यांत भर किंवा प्रगतीचें पाऊल टाकण्याची पात्रता येणार नाहीं. अनुकरणात्मक अवस्थेंतून उत्तीर्ण झाल्या-शिवाय स्वतंत्रपणें पाश्चात्त्यांशीं सहकार्य करतां येणार नाहीं. जेव्हां स्वतःच्या खऱ्याखुऱ्या योग्यतेच्या दर्शक विद्या व कला भारतीयांच्या हातून विस्तार पावूं लागतील, तेव्हांच सर्व विचारांच्या व अनुभवांच्या मुळाशीं असलेल्या तथ्याचा अर्थ शोधण्याची प्रवृत्ति उत्पन्न होईल. (२) जीवनाच्या यशाशीं वा वैफल्याशीं अंतिम प्रश्नाचा प्रत्यक्ष संबंध असतो, सामाजिक गरजांचा व तत्त्वदृष्टीचा निकटचा संबंध असतो, अशा प्रकारची तीव्र जाणीव आधुनिक भारतीयांत नाहीं. प्राचीन तत्त्वदर्शनानें सदासर्वकाळचे व सर्व प्रकारचे प्रश्न सुटतात, अशी विशेष विचार न करतां दृढ झालेली श्रद्धा त्यांच्यांत आहे. ती जाणिवेचें दार उघडूं देत नाहीं. प्राचीन गंभीर दर्शनांची प्रशंसनीय अशी ही पोलादी पकड आहे. ' प्रशंसनीय ' असें म्हणण्याचें कारण, नवीन तत्त्वदर्शन जर उत्पन्न झालें तर त्याची जबाबदारी किती मोठी असेल याची कल्पना या पोलादी पकडीवरून येते. प्राचीन युगानें आपल्या मानसिक वैभवाच्या काळांत शील, समाधि व प्रज्ञा यांच्या संपूर्ण सामर्थ्यानिशीं विश्वसत्याच्या अंतरंगांत प्रवेश केला व त्याचें स्वरूप अनुभवाच्या क्षेत्रांत तत्त्व-दर्शनांच्या रूपानें आणून सोडलें, त्यामुळें प्राचीन तत्त्वदर्शनें इतकीं प्रभावी झालीं. आधुनिक भारतीयाला जेव्हां आधुनिक विद्या आणि कला यांच्या साहाय्यानें नवयुगाची शक्ति वश होईल, तेव्हां जुन्या जगानें दिलेल्या वेदान्ताला निष्प्रभ करणारें तत्त्वदर्शन प्राप्त होईल. (३) तत्त्वज्ञान हें संपूर्ण वैचारिक स्वातंत्र्याचा अनुभव घेणाऱ्या विचारवन्ताचें कार्य असतें. इतर विद्या विशिष्ट विचारांच्या गृहीतकृत्यांवर अवलंबून असतात; कारण त्यांचा विषय मर्यादित असतो, म्हणून त्यांत विचारस्वातंत्र्यालाहि मर्यादा पाळावी लागते. तत्त्व-ज्ञानांत कोणत्याहि सिद्धान्तावर वा तत्त्वावर आक्षेप घेण्यास पूर्ण मुभा असते. म्हणून परस्परविरोधी तत्त्वदर्शनें एकाच काळीं विद्वानांमध्यें मान्यता पावूं शकतात. अशा, वैचारिक स्वातंत्र्य भोगणाऱ्या, स्वैर, प्रतापी व आत्मविश्वाससंपन्न विचारवंतांचा तुटवडा हें भारतीय विद्यापीठांचें महत्त्वाचें वैगुण्य आहे. लाचार, उदासीन अथवा पराधीन वृत्तीनें दुबळा झालेला व विवंचनेंत





सांपडलेला प्राध्यापक भूत व वर्तमानकाळाला आव्हान देणारें वैचारिक स्वातंत्र्य भोगूं शकत नाहीं. (४) आधुनिक भारतीयांस प्राचीन वेदान्तानें अंतिम पूर्ण सत्याचें आणि मोक्षाचें आश्वासन दिलें आहे. परंतु पूर्ण सत्य आणि मोक्ष मानवाच्या कक्षेत सांपडण्याची शक्यता आधुनिक माणसास दिसत नाहीं. त्यामुळें तो खूप नम्र झाला आहे. ही नम्रता किंवा असामर्थ्याची जाणीव आधुनिक भारतीयांस येण्याची आवश्यकता आहे. त्याशिवाय नव्या तत्त्वज्ञानाच्या उभारणीची प्राथमिक तयारी देखील करतां येणार नाहीं. जितकें जीवनाचें आणि विश्वाचें ज्ञान वाढत आहे, तितका संशयहि खोलावत आहे. अंतिम सत्याच्या ज्ञानाची आशा त्यामुळें फार दुरावत चालली आहे, जुना धर्म व जुनें तत्त्वज्ञान यांनीं पूर्ण सत्य व पूर्ण कल्याण यांच्याबद्दलचें आश्वासन दिलें असलें तरी तें आश्वासन खरें केलें नाहीं, ही गोष्ट जगाचा जुना व नवा इतिहास खिन्नपणें निवेदन करीत आहे. सत्ययुग ही केवळ पुराणकल्पना ठरली आहे. या गोष्टींची स्पष्ट जाणीव झालेला तत्त्वचिंतक भारतीयच, नव्या दार्शनिक युगाची प्राथमिक तरतूद करूं शकेल.

प्राचीन दर्शनांमधील बौद्धिक रचना

आधुनिक भारतीयांना प्राचीन दर्शनांची जी अविच्छिन्न परंपरा लाभली आहे, तिचा पूर्ण उपयोग प्राथमिक तयारीकरितां केला पाहिजे. व्याकरण, मीमांसा व तर्क यांची प्रखर उपासना हा प्राचीन परंपरेचा महत्त्वाचा विशेष भाग आहे. प्राचीन दर्शनें म्हणजे बौद्धिक रचना असलेल्या सुसंघटित तत्त्वपद्धती होत. व्याकरण, मीमांसा आणि तर्क यांच्या साहाय्यानें मोजूनमापून, तपासून व तावून-सुलाखून विधानांची मांडणी करणें हा त्या दर्शनांच्या पद्धतीचा मुख्य विशेष आहे. हीच बौद्धिक शुचिता होय. ही परंपरागत बौद्धिक शुचिता संभाळून, पाश्चात्त्य विचारसमृद्धीच्या विस्तृत कक्षांचा परामर्श घेतल्यानंतरच नव्या तत्त्वज्ञानाचा पाया घालता येईल.

इंग्रजी शिक्षण घेतलेल्या आधुनिक भारतीय सुशिक्षितांनीं प्राचीन दर्शनांची इंग्रजीमध्यें मांडणी वा अनुवाद करण्यास सुरुवात केली आहे. ह्या प्राचीन मांडणींत किंवा अनुवादांत एकदेशीपणा, अपुरेपणा, अव्यवस्था इत्यादि दोष सांपडतात. या दोषांच्या कारणांपैकीं एक महत्त्वाचें कारण असें आहे कीं, संस्कृतमधील परिभाषा व पाश्चात्त्य परिभाषा यांचा मेळ घालणें फार कठिण जातें. दुसरें असें कीं, पाश्चात्त्य व पौरस्त्य दर्शनांत मूलगामी व खोल पांडित्य साध्य करणें एकाच माणसास दुर्घट असतें. निदान, अशा तऱ्हेनें दोन्ही विचारपरंपरेंत प्रखर पांडित्य मिळवलेला तत्त्वचिंतक आधुनिक भारतीयांत कोणीहि झालेला नाहीं.

भाषेचें लालित्य पण विचार–रचनेंतील शैथिल्य

डॉ. दासगुप्त व डॉ. राधाकृष्णन् यांनीं प्राचीन दर्शनांवर व्यासंग करून इंग्रजींत विस्तृत प्रबंध लिहिले आहेत. त्यांपैकीं डॉ. राधाकृष्णन् यांनीं या विषयांत विश्वकीर्ति मिळविली आहे. राधाकृष्णन् यांचा ‘ हिंदी तत्त्वज्ञानाचा इतिहास ’ पाश्चात्त्यांना हिंदी तत्त्वज्ञानाची ओळख पटविण्यास अधिक समर्थ आहे. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत भाषेचें लालित्य लीलेनें खेळवण्याची कुशलता त्यांच्या ठिकाणीं अप्रतिम आहे; परंतु त्यांनीं दार्शनिक विचारांचे तार्किक सांधे व्यवस्थित व जपून न उभारल्यामुळें विचाररचना शिथिल झाली आहे. उदाहरणार्थ, राधाकृष्णन् यांनीं शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाची जी मांडणी केली आहे, तीच पाहावी. शंकराचार्यांचें तत्त्वज्ञान मांडण्यांत विचारांची कसोटी लागते. त्यांत राधाकृष्णन् यांस यश लाभलें नाहीं. वाण्याच्या दुकानांत माल मांडून ठेवलेला असतो, त्याप्रमाणें त्यांनीं शांकर विचार मांडले आहेत. विचारांचा तार्किक क्रम शोधून शांकर तत्त्वज्ञान मांडलें नाहीं. उदाहरणार्थ, माया-सिद्धान्ताचा परामर्श घेण्याच्या अगोदर सगुण आणि निर्गुण यांचा विचार मांडला. किंवा दुसरें असें कीं, ‘ दिक्, काल आणि कार्य-कारणभाव ’ या शब्दसमुच्चयानें पुरस्कृत केलेली कल्पनासरणी पाश्चात्त्य दर्शनांत महत्त्व पावली आहे; शांकर तत्त्वज्ञानांत असा शब्दसमुच्चय आढळत नाहीं. या शब्दसमुच्चयाचा पुरस्कार करून शांकर विचारसरणी राधाकृष्णन् यांनीं एका परिच्छेदांत (Indian Philosophy, Vol. II, p. 527) मांडली आहे. दुसरें असें कीं, मायासिद्धांताचा





पोटभाग म्हणून दिक्, काल व कार्यकारणभाव यांचें तात्त्विक खंडन मांडलें असतें, तर तें सुसंगत ठरलें असतें.

योग्याचें भव्य ' दिव्य स्वप्न ' !

अध्यात्मदर्शनाची मांडणी मोठ्या तत्त्वद्रष्ट्याच्या आत्मविश्वासानें करणारे योगी अरविंद घोष होत. त्यांनीं 'दिव्य जीवन' (The Life Divine) या आपल्या महानिबंधांत भारतीय अध्यात्मदर्शन नव्या स्वरूपांत उभारलें आहे. इतक्या विस्तृत स्वरूपांत तत्त्वदर्शनांची मांडणी करणारा वर्तमान युगांतील हा पहिला भारतीय होय. गूढ, दिव्य व पारमार्थिक अनुभवाची संपूर्ण संपत्ति हस्तगत करणाऱ्या सिद्धाची भूमिका स्वीकारून हा निबंध योगी अरविंदांनीं लिहिला आहे. अशी भूमिका आद्य शंकराचार्य देखील पतकरूं शकले नाहींत. विकासवाद, आधुनिक भौतिकवाद, नवें मानसशास्त्र आणि पाश्चात्त्य तत्त्वदर्शनाची परिभाषा यांचा सर्वांगीण पाठपुरावा करून या ग्रंथाची मांडणी केली आहे. परंतु त्यांतील 'दिव्य विश्व' बौद्धिक विचारसरणीच्या आवांक्याबाहेरचें आहे. त्यांत संवादी असा बौद्धिक विचार व्यक्त करतां येत नाहीं. महाप्रयासानेंच योगी अरविंदांच्या मननांत मन एकरूप होऊं शकतें. त्यामुळें विशाल अशी धार्मिक अनुभूति काव्यानुभवाप्रमाणें स्पंदन पावूं लागते. नव्या ज्ञानविज्ञानांचा संस्कार लाभलेला हिंदी धार्मिक मनुष्य स्वस्थानाप्रत पुनः पोचल्याचा आनंद अनुभवितो. कारण पाश्चात्त्यांच्या बौद्धिक संस्कृतीनें जुन्या जगांतील आध्यात्मिक व धार्मिक विचारांचें सत्त्व किंवा सत्यत्व लोपवून टाकलें आहे, अशा जाणिवेनें आधुनिक भारतीय पराभूत मनःस्थितींत सांपडला आहे. या पराभूत भावनेचा खेद नष्ट झाल्याचें समाधान योगी अरविंदांच्या ' दिव्य जीवना'कडून मिळतें, दडपलेली अध्यात्मवादी उत्तम अहंता पुनः मान वर करूं लागते. राधाकृष्णन्, अरविंद, प्रा० रामभाऊ रानडे इत्यादि भारतीय तत्त्वज्ञ विभूति म्हणजे भारतवर्षाच्या आध्यात्मिक उत्तम अहंतेचे पुनः जागृत झालेले तेजोराशी ! त्यांच्या वैचारिक संगतींत धार्मिक अनुभव जागृत होऊन भारताला खालीं खेचणाऱ्या विनाशकारक व दुर्गतीला नेणाऱ्या अज्ञानमय शक्तींचा, पराभूत मनोवृत्तीचा, कष्टकारक व खेदजनक धैर्य खच्चवणारा अनुभव कांहीं वेळ दबून राहतो. राधाकृष्णन्, रानडे व अरविंद हे भारतीयांच्या दर्शनांची बौद्धिक परंपरा पुनः सामर्थ्यशाली करण्याची हमी देऊं शकत नाहींत किंवा नव्या तत्त्वदर्शनाचा पाया रचण्यास आवश्यक असलेल्या बौद्धिक शुचितेचेंहि आश्वासन देऊं शकत नाहींत. योगी अरविंदांचें 'दिव्य जीवन' मोठ्या सुशिक्षितासहि आकलन करण्यास कठिण आहे. त्यामुळें तो त्यांच्या गूढवादी व विलक्षण शैलीच्या तेजानें दिपून त्यांना लोटांगण घालतो; आणि हीन, ओबडधोबड व पौराणिक कल्पनांत गुंगून समाधान मानतो. योगी अरविंदांचें ' दिव्य जीवन ' सामान्य माणसाच्या आटोक्याबाहेरचें आहे, विद्यापीठांच्या बौद्धिक शिस्तीच्या मर्यादेबाहेरचें आहे, तत्त्वदर्शनांस आवश्यक अशा बौद्धिक बांधणीला व प्रश्नांना न जुमानतां गंभीर व मूलगामी सिद्धान्तांची स्थापना बेदरकारपणें करणारें आहे. त्यामुळें ' दिव्य जीवन ' हें या व्यावहारिक मानवी जीवनांतून निवृत्त झालेल्या योग्याचें, सात्त्विक निद्रेनें जन्म दिलेलें भव्य व ' दिव्य स्वप्न ' आहे असा दार्शनिक निष्कर्ष निघतो.

बौद्धिक सामर्थ्य आणि वैज्ञानिक दृष्टि

जें तत्त्वज्ञान आजच्या सामाजिक अनुभवांचा अर्थ सांगेल, विज्ञानाच्या वाढीस उपकारक सिद्धांतांचें दिग्दर्शन करील आणि जीवनांतील अडचणींतून बाहेर काढणारा सामाजिक कर्मयोग दाखवील तेंच आजच्या भारतवर्षाचें तत्त्वज्ञान बनेल. तसें तत्त्वज्ञान भारतांत उदय पावण्याची पूर्वतयारी कोठेंहि दिसत नाहीं. पाश्चात्त्य संस्कृतीनें निर्माण केलेल्या एका नव्या तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव पडण्यास अनुकूल अशीच ही परिस्थिति आहे; तें म्हणजे मार्क्सवादाचें तत्त्वज्ञान होय. मध्यमवर्ग व सामान्य जनता दैनंदिन जीवनाच्या विवंचनेंत सांपडली आहे; या विवंचनेंतून खात्रीनें मुक्त करण्याचें आश्वासन देणारें हें तत्त्वज्ञान आहे. नव भारतीयांत खऱ्याखुऱ्या नवतत्त्वदृष्टीचा अभाव असल्यामुळें वा नवतत्त्वदर्शनाचें दारिद्र्य असल्यामुळें हें दारिद्र्याचें तत्त्वज्ञान झपाट्यानें प्रसार पावत आहे ! या तत्त्व-





ज्ञानाची भूमिका बौद्धिक आहे; परंतु त्याचा स्वीकार करण्याची पद्धति व प्रचारपद्धति श्रद्धामय आहे. नैसर्गिक भावनांना व्यापणारा व झोंबणारा विचार श्रद्धेला तावडतोब जन्म देतो; म्हणून मार्क्सवाद विजयी होत आहे. त्यांतील बौद्धिक दोषस्थळें आतां उघडकीस आलीं आहेत. परंतु त्यांतील आर्थिक समानता म्हणजे या विज्ञानयुगांतील मंत्रमुग्ध करणारी जादू आहे. ही जादू अध्यात्मवादी योग्यांनाहि निष्प्रभ करणारी आहे.

मार्क्सवादाच्या पुढें पाऊल टाकणारें तत्त्वदर्शन उत्पन्न होण्यास दोन प्रकारच्या आव्हानांस उत्तर द्यावें लागेल. व तें उत्तर एकत्रित द्यावें लागेल. वर्तमानकालीन पाश्चात्त्य संस्कृतीचें आध्यात्मिक सामर्थ्य म्हणजे विशाल बौद्धिक शक्ति होय. बौद्धिक शक्ति हा आध्यात्मिक सामर्थ्याचा घटक न मानणें हें स्थाडपणाचें चिन्ह आहे. पाश्चात्त्य संस्कृतीच्या बौद्धिक सामर्थ्याचें आव्हान मान्य करणारें तत्त्वज्ञान उत्पन्न होण्यास आवश्यक अशी वैज्ञानिक दृष्टि हा एक मोठा सद्गुण आहे, असा अभिनिवेश बाळगणारी शिक्षणपद्धति भारतीय विद्यापीठांत अस्तित्वांत आली पाहिजे. दुसरें आव्हान म्हणजे मनुष्य व मानवी समाज बदलण्याची प्रक्रिया दर्शित करणारें तत्त्वज्ञान पाहिजे. आधुनिक भारतीयांमध्यें मान्यता पावलेला गूढ अध्यात्मवाद या दोन्ही आव्हानांस अपुरा आहे. जाणूनबुजून, बौद्धिक अशा विचार-प्रक्रियेस तो पाठमोरा होतो. आणि ज्वलंत व खडतर सामाजिक प्रश्नांना काल्पनिक, अव्यवहार्य व विसंगत उत्तरें देतो. खऱ्याखुऱ्या तत्त्वज्ञानाच्या दारिद्र्याचें तें मुख्य गमक आहे.

बुद्ध आणि नीत्शे

अशी कल्पना करूं कीं, बुद्ध आणि नीत्शे हे दोघेहि परमेश्वरासमोर उभे असून, परमेश्वराला विश्वव्यवस्था कशी असावी याबद्दल सल्ला देत आहेत. बुद्ध म्हणेल : " परमेश्वरा, तुझ्या हल्लींच्या जगांत जिकडे पहावें तिकडे दुःखच दुःख ! ... छेः ! या दुःखभाराखालीं पिचून निघणाऱ्या जगाला सुटकेचा एकच उपाय व तो म्हणजे प्रेमाचा आणि सहानुभूतीचा ! "

" छेः ! छेः ! " नीत्शे एकदम उद्गारेल, " अरे गृहस्था ! ' दुःख, दुःख ' म्हणून काय चिरचिर करीत बसला आहेस ? कशाला पाहिजे प्रेम आणि सहानुभूति ? माणसानें टणकपणा अंगीं बाणवला पाहिजे. नेपोलियनसारखे वीरपुरुष जर निर्माण व्हायचे असतील, तर त्याकरितां गरीब, नालायक जनता बळी गेलीच पाहिजे ! —परमेश्वरा, या विकृत मनोवृत्तीच्या मनुष्याचें तुम्ही कांहीं ऐकूं नका ! "

आपल्या निर्वाणानंतरच्या जगाचा इतिहास, जगांतील शास्त्रीय संशोधन आणि त्याचा मानवानें केलेला उपयोग यांकडे बुद्धाचें सारखेंच लक्ष असल्यामुळें, नीत्शेचे उद्गार ऐकून तो शांतपणें व सभ्यपणें उत्तर देईल : " प्रोफेसरसाहेब, आपण चुकतां आहात ! ' दुःख ' ' दुःख ' म्हणून जगापासून पळून जायला सांगणारा मी निवृत्तिवादी नाहीं ! साऱ्याच प्रवृत्तीचे माझे आवडते पराक्रमी वीरपुरुष किती तरी होऊन गेले आहेत : तो जीझस, ज्यानें शत्रूंवरहि प्रेम करावयास शिकविलें; ते शास्त्रसंशोधक—ज्यांनीं निसर्गशक्तींवर मात करून माणसाचें जीवन कमी कष्टाचें केलें आणि रोगराई कमी केली; ते कवी आणि कलावंत, ज्यांनीं माणसाला दिव्य आनंदाचा ओझरता अनुभव करून दिला !—प्रेम, ज्ञान आणि आनंद यांनींच जग भरून टाकलें पाहिजे, हेंच खरें. " " असें तुमचें प्रेमाचें जग म्हणजे शेवटीं मेंगळें आणि मिळमिळीतच राहणार ! " नीत्शे उत्तर देईल, " खरें सौंदर्य भीषणतेंत आहे ! वाघ किती सुंदर प्राणी आहे पहा ! परमेश्वरा, बुद्धाच्या सांगण्याप्रमाणें जर जग झालें तर मला तरी त्याचा कंटाळा येऊन मी जीव देईन ! ". " तुम्हांला येईल कंटाळा ! " बुद्ध म्हणेल " कारण, दुसऱ्याच्या यातना पहाण्यांतच तुम्हांला मजा वाटते ! जीवनावरील तुमचें प्रेम केवळ दिखाऊ आहे ! "

—बर्ट्रंड रसेल, ' पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास ', (पानें ७९९–८००)





प्रा. वासुदेव कृष्ण कोठुरकर

मनोविज्ञान आणि महाराष्ट्र

'मनोविज्ञान' ह्या शब्दाचा अर्थ मानसशास्त्राचा विज्ञानपद्धतींनीं केलेला अभ्यास असा आहे. प्रस्तुत लेखांत महाराष्ट्राची मानसशास्त्रांतील मजल कोठपर्यंत आलेली आहे, त्याच्या भावी प्रगतीची दिशा कोणती व त्यांत आपल्याला काय भाग घेतां येईल इत्यादि प्रश्नांचा विचार करण्याचें योजिलें आहे.

प्रत्यहीं वाढणारें शास्त्र

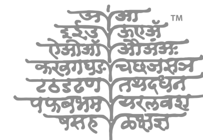
मनाबद्दलचा विचार जरी अनादिकालापासून मानव करीत आहे, तरी शास्त्रीय पद्धतींनीं केलेली मनोव्यापारांची चिकित्सा अगदीं अर्वाचीन आहे. धर्म आणि अध्यात्म यांची फार मोठी परंपरा मानसशास्त्राच्या मागें असली, तरी निसर्गांतील चराचर वस्तूंचा अभ्यास करणारीं जीं शास्त्रें आहेत त्यांतील एक ह्या दृष्टीनें मानसशास्त्राचा इतिहास अतिशय संक्षिप्त म्हणजे अवघा शें-पाऊणशें वर्षांचा आहे. मानसशास्त्राला तत्त्वज्ञानापासून अलग होऊन जीवनशास्त्रांपैकीं एक शास्त्र असें स्वतंत्र स्थान अलीकडेच प्राप्त झालें आहे.

मानसशास्त्र हें अजून बऱ्याच अपरिपक्व दशेंत आहे हें प्रथमतः मान्य करावयास हवें. मनुष्य-जीवनाबद्दल अनेक महत्वाचे प्रश्न आपल्याला विचारावेसे वाटतात. त्या सर्वांना निश्चित आणि समाधानकारक उत्तरें देण्याच्या स्थितींत मानसशास्त्र निदान आज तरी नाहीं, हें सत्य लपवून ठेवण्यांत हंशील नाहीं. उलट मानसशास्त्रांतील ही अपूर्णताहि कमीपणाची बाब आहे असें न मानतां कल्पकतेला आणि संशोधनाला ही सुवर्णसंधि आहे असेंच मानावयास हवें. मानवी जीवनाबद्दल निश्चित ज्ञानाच्या मर्यादा येथपर्यंत आणि येथून पुढें अंदाज आणि आडाखे, अशी स्पष्ट जाणीव असल्यास हानि न होतां पुढील संशोधनाचें क्षेत्र आणि दिशा ठरविण्यास मदतच होते. तेव्हां मानसशास्त्राला अजून समजून घ्यावयाच्या अशा पुष्कळच गोष्टी आहेत हें आपण प्रामाणिकपणें मान्य करूं.

साहजिकच असा प्रश्न उभा राहातो कीं मानसशास्त्राची अशी मागसलेली स्थिति कां असावी ? याला जबाबदार कोण ? या बाबतींत कोणावर तरी दोषारोप करून भागणार नाहीं. खरी परिस्थिति समजून घेऊन ती सुधारण्याचे प्रयत्न व्हावयास पाहिजेत. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, निरनिराळ्या शास्त्रांच्या मेळाव्यांत मानसशास्त्र अतिशय उशीरानें दाखल झालें. त्यानंतरहि ह्या शास्त्राची जरा अनास्थाच झाली. अजूनसुद्धां अगदीं पुढारलेल्या देशांतील नाणावलेल्या विद्यापीठांतील मानसशास्त्र-विभागाकडे तुलनात्मक दृष्टीनें पाहिल्यास, इतर शास्त्रांच्या मानानें मानसशास्त्राला द्रव्यबळ आणि मनुष्यबळ हीं कमीच पडतात. लोकोत्तर व्यक्तींची गोष्टच निराळी, परंतु सर्वसाधारण रीतीनें शास्त्रीय संशोधनकार्य म्हणून जें म्हटलें जातें तें त्या शास्त्रासाठीं खर्च होणारा पैसा व त्यासाठीं खपणाऱ्या माणसांचें संख्याबळ यावर बऱ्याचशा प्रमाणांत अवलंबून असतें. मुंबई–महाराष्ट्रापुरतें बोलावयाचें तर गेल्या वर्षापासूनच कोठें, पुणें विद्यापीठानें सर्वस्वीं मानसशास्त्राच्या अभ्यासाला वाहिलेला असा स्वतंत्र विभाग स्थापण्याचा उपक्रम केला आहे. उशीरानें का होईना परंतु मानसशास्त्राला विश्वविद्यालयीन दर्जा प्राप्त करून देण्याचा आपल्या भागांतील पहिला प्रयत्न केल्याबद्दल पुणें विद्यापीठ अभिनंदनास पात्र आहे.

मानसशास्त्र मागसलेलें असलें तरी प्रत्यहीं तें वाढणारें शास्त्र आहे आणि म्हणून वाढत्या वयांतील मुलांचें अचूक मोजमाप घेऊन त्याबरहुकूम कपडे शिवणें हें जसें अवघड तसेंच मानसशास्त्राच्या निश्चित व यथार्थ स्वरूपाची रूपरेषा देणें, हें अवघड काम आहे; कारण निरनिराळ्या बाजूंनीं

अनुक्रमणिका





व वेगवेगळ्या प्रकारांनीं मानसशास्त्राची सारखी वाढ होत आहे. १९१०–१५ सालीं किंबहुना १९२५ सालीं जे लोक मानसशास्त्र शिकले त्यांना देखील त्या वेळच्या उपलब्ध माहितीवरून आजच्या मानसशास्त्राची नीटशी कल्पना येणार नाहीं. अशी ह्या शास्त्राची परिस्थिति आहे. ह्या बदलत्या स्वरूपामुळें मानसशास्त्राचें निश्चित लक्षण व मर्यादा सांगणें जड जातें. ह्या अडचणीमुळें एक व्याख्या-प्रकार प्रचलित होऊं पाहत आहे; तो म्हणजे असा कीं, ज्यांना ज्यांना म्हणून मानसशास्त्रज्ञ म्हणतात, ते आपला व्यवसाय म्हणून जें जें करतात आणि शिकावितात तें तें सर्व मानसशास्त्र होय !

‘ जीवमात्रांच्या वर्तनाचें शास्त्र ’

थोडक्यांत सांगावयाचें तर मानस-शास्त्र हें मनुष्य आणि इतर प्राणिमात्रांच्या वैयक्तिक तसेंच सामाजिक व्यवहारांचें शास्त्र असें म्हणतां येईल. आत्मा, मन यांसारखे गूढ विषय बाजूला ठेवून अलीकडे मानस-शास्त्र मनुष्यांचें वर्तन, क्रिया, व्यापार इत्यादींचा जास्त जास्त विचार करूं लागलें आहे. वर दिलेल्या लक्षणप्रकारांत मानस-शास्त्राला वस्तुनिष्ठ स्वरूप देऊन इतर शास्त्रांच्या जोडीला आणून बसविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. आत्मा, मन, मनाच्या अवस्था ह्या सर्व गोष्टी आंतरिक स्वरूपाच्या आहेत. शास्त्राचे विषय सर्वांना सारखेच उपलब्ध असावेत व प्रत्येकाला त्यांतील सिद्धान्त पडताळून पाहण्याची शक्यता असावी. परंतु प्रत्येकास फक्त आपापल्या मनाचा ठाव लागणार. ज्याचें मनोगत त्यालाच कळणार. तेव्हां त्याबद्दल सामान्य विधानें कशीं करावयाचीं ? आणि सामान्य विधानांशिवाय शास्त्र सिद्ध होणार नाहीं. त्यामुळें मानवी वर्तन, व्यवहार ह्या ज्या घटना इतर शास्त्राच्या विषयाप्रमाणेंच सर्वांना प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या व सुगम अशा आहेत याचाच विचार मानसशास्त्रांत केलेला आढळतो. यावर असा आक्षेप येईल कीं, ‘आपली शिकवणूक जास्त शास्त्रीय आणि वस्तुनिष्ठ करण्यासाठीं मानसशास्त्रानें आपला मूळचा विषय जें मन तेंच सोडून द्याव-याचें हा कोठला न्याय ? ’ पण मन ही कल्पनाच फोल आहे व म्हणून ती टाकून द्यावयाची अशांतला कांहीं एक प्रकार खरोखरींच येथें होत नाहीं. आपण रोजच्या व्यवहारांत असें म्हणत नाहीं का कीं, “ त्याच्या मनांत काय आहे हें मला माहीत नाहीं, पण त्याच्या वागणुकीवरून असें दिसतें... ! ” ह्याच सामान्य तर्कपद्धतीचा मानसशास्त्रानें उपयोग केलेला आहे. वागणूक, आचरण इत्यादींच्या मुळाशीं प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षपणें मनाची प्रेरणा असतेच. व म्हणून मानवी व्यवहार वगैरे कल्पनांमध्यें मनाचा अंतर्भाव होतो. वर्तन, व्यापार वगैरे कल्पना जास्त सूचक व व्यापक म्हणून मानसशास्त्राला त्या जास्त सोयीच्या व ग्राह्य वाटतात. आजकालची मानसशास्त्राची विचार करण्याची दिशा सर्व-संग्राहक आहे. एकांगी पक्षाभिनिवेश व तात्त्विक हठवाद मागें पडत आहेत. अनुभवानें जें सिद्ध होईल तें मान्य करावयाचें अशा संग्राहक वृत्तीला ‘ मानसशास्त्र हें जीवमात्रांच्या - वर्तनाचें शास्त्र ’ ही व्यापक कल्पना अगदीं सुसंगत अशी न आहे.

हीच संग्राहक वृत्ति अभ्यासपद्धतींच्या बाबतींतहि अलीकडचे मानसशास्त्र अंगीकारीत आहे. ज्या ज्या अभ्यासपद्धतींनीं मानवी वर्तनाची उपपत्ति लावणें शक्य आहे त्या सर्व—म्हणजे निरीक्षण, आत्मनिरी-क्षण, प्रयोग, संख्यापद्धति, अनुमान इत्यादि—ग्राह्य मानावयास पाहिजेत. ह्या अनेकविध अभ्यासपद्धतीं-मुळेंच कांहीं मानसशास्त्रज्ञ प्रयोगशाळेंत अतिशय सूक्ष्म अशा क्रियाप्रतिक्रियांचें निरीक्षण करतांना दिसतात, तर कांहीं बाह्य जगांतील सामाजिक घडामोडींचा विचार करतांना आढळतात. खरोखर मानवी जीवन इतकें संकीर्ण स्वरूपाचें आहे कीं त्याचा उलगडा लावतांना अमुकच एका साधनाचा आग्रह धरणें चुकीचें ठरेल. मानसशास्त्राची आजची परिस्थिति अशी आहे कीं, हरतऱ्हेच्या उपकरणांना आणि साधनप्रकारांना पूर्ण वाव न दिल्यास मानवी वर्तनावर प्रकाश टाकणारें एकादें प्रभावी तंत्र दृष्टी-आड होण्याचा संभव आहे आणि अशा नजर-चुकीनें नुकत्याच वाढीस लागलेल्या या शास्त्राचें नुकसान झाल्याशिवाय राहणार नाहीं. मानस-शास्त्राच्या ह्या सर्व खटाटोपाचा हेतु हा कीं मानवी जीवनाबद्दल जास्त माहिती मिळावी, कार्यकारण मीमांसा करून सामान्य सिद्धान्त व तत्त्वें शोधून





काढतां यावी व त्या योगें मानवी व्यवहारांचें नियोजन करण्याची दृष्टि यावी. थोडक्यांत सांगावयाचें तर, आज जीवशास्त्र जसें वैद्यकशास्त्राला मदत करूं शकतें तशीच मानसशास्त्राची मदत समाजशास्त्र, राजकारण इत्यादींना व्हावी हा हेतु आहे.

मानसशास्त्र संप्रदायांपलीकडे जात आहे

दुर्दैवानें विविध घटनांचें पद्धतशीर वर्गीकरण करून त्यांमधील कार्यकारणसंबंधांची उपपत्ति लावणें व शक्य तितक्या थोड्या व सोप्या सामान्य नियमांनीं जास्तींत जास्त गोष्टींचा उलगडा करणें वगैरे शास्त्रलक्षणें मानसशास्त्रांत आदर्श स्वरूपांत पाहावयास मिळत नाहींत. फारच थोडे नियम निर्विवाद व निरपवाद सिद्ध झाले आहेत. ही जरी वस्तुस्थिति आहे, तरी त्यामुळें निराश होण्याचें कांहीं कारण नाहीं. उलट पक्षीं, मानसशास्त्राच्या ह्या अपरिपक्व दशेंत आपल्या अभ्यासू वृत्तीला आणि कल्पनाशक्तीला बराच वाव आहे म्हणून समाधान मानतां येण्यासारखें आहे. इतर शास्त्रांच्या मानानें बाल्यावस्थेंत असलेल्या ह्या विषयाच्या वाढीला हातभार लावणें आपल्याला सहज शक्य व अतिशय आवश्यक आहे.

शास्त्रीय मनोविज्ञानाचा स्वतंत्र असा इतिहास अवघा ७०–७५ वर्षांचा आहे हें वर सांगितलेंच आहे. एवढ्या अवधींत मानसशास्त्रावर निरनिराळ्या विचारप्रवाहांचे आघात होऊन त्याचें स्वरूप सारखें पालटत आहे. वरील काळांत मानसशास्त्रामध्यें नवी नवी भर टाकणारें असें संशोधन विपुल झालें; परंतु तें कार्य कांहींसें विस्कळित व परस्पराशीं संबंध नसलेलें असें झालें. मानसशास्त्रांतील संशोधनाचा कार्यक्रम, योजनाबद्ध व तपशीलवार आंखणी करून, कायम करण्यांत आलेला नव्हता. ज्याला जें सुचेल त्यानें तें करावें अशा रीतीनें कामास सुरुवात झाली. कोठूनहि सुरुवात करून, मन मानेल त्या दिशेनें, जातां येईल तितकें जावें व होईल तितका प्रदेश ज्ञानाच्या कक्षेंत आणावा. पुष्कळदां वेगवेगळ्या क्षेत्रांत काम करणाऱ्या मानसशास्त्रज्ञांमध्यें परस्परसंबंध बेताचेच असत व त्यामुळें सहकार्य दुर्घट होई.

साहजिकच अशा तऱ्हेनें झालेल्या कामांत एकसूत्रता व एकवाक्यता कमी असणार व त्यामुळें मानसशास्त्राची विशेषशी सुसंबद्ध आणि शिस्तवार वाढ झाली नाहीं. गेल्या ७० वर्षांत मानसशास्त्रांतील मोठ्या प्रमाणावर झालेल्या आंदोलनांची यादीसुद्धां बरीच मोठी होईल. प्रायोगिक मानसशास्त्र, बुद्धिमापन, मनोविश्लेषण, वर्तनवाद, समष्टिवाद आणि सामाजिक मानसशास्त्र—याप्रमाणें भराभर एकामागून एक अशा लाटांवर लाटा मानसशास्त्रामध्यें उसळत होत्या. आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, इतक्या वेगवेगळ्या दिशांनीं प्रयत्न होत असतांना एकवाक्यता नसली तरी एकंदरीनें प्रगति होत होती व मनुष्य-जीविताबद्दलच्या ज्ञानामध्यें सारखी भर पडत होती.

अनेकविध अभ्यासपद्धती आणि विषयाबद्दलच्या वेगवेगळ्या कल्पना यांमुळें मानसशास्त्रांत निरनिराळे वाद व पंथ आहेत हें खरें. ही परिस्थिति सर्वसाधारण माणसाला गोंधळवून टाकणारी आहे हेंहि मान्य करावयास हवें. असें जरी असलें तरी ह्या परिस्थितीला दुसरी बाजू आहे हें विसरून चालणार नाहीं. आमच्यांतले मतभेद वरवरचे आहेत म्हणून ते चटकन् दुसऱ्यांच्या डोळ्यांत भरतात. उलट पक्षीं, आमच्यांतील एकमत मूलगामी खोल स्वरूपाचें असल्यानें सहजासहजीं लोकांच्या नजरेला येत नाहीं. सुदैवानें प्रचारनिष्ठा, मागें पडून ज्याच्यापासून जें शिकण्यासारखें आहे व जें जें सिद्ध झालेलें आहे तें घेण्याची प्रवृत्ति वाढत आहे आणि मानसशास्त्र संप्रदायांच्या पलीकडे जात आहे. निरनिराळ्या विद्यापीठांतील मानसशास्त्रीय अभ्यासक्रमाकडे दृष्टि टाकल्यास त्यांतील एकसारखेपणा पाहून मानसशास्त्रांतहि सर्वसंमत असें बरेंच सत्य आहे हें मान्य करावें लागतें.

मानसशास्त्राच्या ह्या सर्वसाधारण स्वरूपाच्या पार्श्वभूमीवर गेल्या ५० वर्षांत महाराष्ट्रांत ह्या विषयांत काय काम झालें हें आपणांस पाहावयाचें आहे. एकंदरीनें हा काळ मानसशास्त्रांतील महाराष्ट्रानें केलेल्या पूर्वतयारीचा काळ असें मानतां येईल. संशोधनकार्याला प्रत्यक्ष सुरुवात होण्याच्या अगोदर अध्ययन, अध्यापन, लेखन, साहित्य आणि

अनुक्रमणिका

माणसें यांची जुळवाजुळव व तत्संबंधीं विचार आणि योजना या दिशेनेंच मुख्यतः ह्या कालविभागांत आपल्याकडे प्रयत्न झाले.

महाराष्ट्रांतील प्राथमिक स्वरूपाचें लेखन

मानसशास्त्रांत शास्त्रीय पद्धतींनीं सिद्धान्त ठरविले जाण्याच्या अगोदर सर्वसाधारण जीवन-क्रमांत आपणांस जे निरनिराळे अनुभव येतात व निरनिराळ्या प्रसंगांनीं निरनिराळ्या माणसांशीं जे संबंध येतात त्यांचा विचार करून मनुष्यस्वभावाचें व मानवी व्यवहाराचें बरेंचसें ठोकळ ज्ञान प्राप्त करून घेतां येतें. अशा तऱ्हेचें प्राथमिक स्वरूपाचें कांहीं लेखन आपल्याकडे झालेलें आहे. रा. रामचंद्र विनायक कुलकर्णी यांनीं लिहिलेल्या 'मानस-शक्तिपरिचय' (१९१९), 'संकल्पसामर्थ्य' (१९२६), "इच्छापूर्ति" (१९२८) व 'इच्छाशक्तीची उपयुक्त योजना' (१९३६) ह्या पुस्तकांचा या दृष्टीनें उल्लेख करतां येण्या-सारखा आहे. अशाच प्रकारचीं इतर पुस्तकें म्हणजे 'स्मरणशक्तीची वृद्धि' (१९०६) (लेखकः रा. बाळकृष्ण आत्माराम गुप्ते), 'स्मरणशक्ति कशी वाढवावी' (लेखक : रा. अनंत केशव चितळे), 'स्मरणशक्ति व ती कशी वाढवावी' (१९२५) (लेखक : रा. रामचंद्र सदाशिव जोशी), हीं होत. कांहीं अनुभवी व्यक्तींचे मनोव्यापारांबद्दलचे आडाखे व ठोकताळे पुष्कळदां बरोबर आले तरी त्यानें मानवी अनुभवांचें व व्यवहारांचें शास्त्र सिद्ध होत नाहीं. अशा प्रकारच्या ज्ञानामध्यें निश्चितता व एकवाक्यता नसते. पद्धतशीर प्रयोग आणि व्यापक निरीक्षण ह्या सर्वमान्य शास्त्रपद्धती होत. उलट वरील प्रकारच्या लिखाणामध्यें स्वतःच्या अनु-भवांतील कांहीं गोष्टी व यदृच्छया घडलेलें निरीक्षण यांवरच भर दिलेला आढळतो. दोन व्यक्तींनीं आपापल्या जीवनांतील परस्परविरुद्ध अशीं दोन उदाहरणें काढून दाखविल्यास साहजिकच मत-भेदाचे प्रसंग उद्भवणार आणि मग व्यापक आणि व्यवस्थित अवलोकन व प्रयोग हींच निवाडा कर-ण्याचीं शास्त्रसाधनें उरतात. तेव्हां मानसशास्त्राचा अभ्यास सर्वमान्य शास्त्रपद्धतींनीं व्हावयास पाहिजे याबद्दल महाराष्ट्रांत आतां दुमत राहिलें नाहीं. शास्त्रीय पद्धतींनीं या विषयाचा विचार करणाऱ्या अभ्यासकांना मला एवढें सुचवावेंसें वाटतें कीं, केवळ स्वतःच्या अनुभवांवर आणि आत्मप्रेरणेनें मानसशास्त्र सिद्ध करूं पाहाणाऱ्या लेखकांची केवळ पर्यंकपंडित अशी संभावना त्यांनीं करूं नये. त्यांचे अंदाज, मनुष्यस्वभावाबद्दलच्या त्यांच्या अपेक्षा यांचा, निदान संकेत-कल्पना म्हणून, संशोधन-कार्याला उपयोग होण्यासारखा आहे. शास्त्रीय मानस-शास्त्रानें सामान्य अनुभव, स्मृति आणि आत्म-प्रत्यय यांवर अधिष्ठित झालेल्या मानसशास्त्राबरोबर अधिक सलोख्याचे व समजूतदारपणाचे संबंध ठेवल्यास दोघांचाहि फायदा होण्यासारखा आहे.

इंग्रजी भाषेंतील ग्रंथांच्या आधारें, विशेषतः स्पेन्सरच्या मानसशास्त्रसिद्धान्तांचें स्पष्टीकरण, रा. नारायण लक्ष्मण फडके यांनीं 'मानसशास्त्राचीं तत्त्वें' (१९१२), 'मानसशास्त्राची संघटना' (१९१३), व 'मानसशास्त्राचें विशिष्ट विवरण' (१९१७) इत्यादि पुस्तकें लिहून केलें आहे. अशा प्रयत्नांना स्वतंत्र ग्रंथरचना म्हणून विशेषसें महत्त्व नसलें तरी मानसशास्त्राकडे लक्ष वेधून त्या-बद्दल जिज्ञासा व आवड उत्पन्न करण्याचें काम त्यामुळें निश्चित सुकर झालें. रा. पांडुरंग रामचंद्र नंदुरबारकर यांचा 'मानसशास्त्र' (१९११) हा ग्रंथ अशाच प्रकारचा म्हणतां येईल.

तत्त्वज्ञान आणि मानसशास्त्र यांचा संबंध

गेल्या ५० वर्षांत महाराष्ट्रांत मानसशास्त्राचें अध्ययन-अध्यापनाचें कार्य अप्रतिहतपणें चालू होतें. भारतीय परंपरेमध्येंदेखील आत्म्यासंबंधींचा विचार प्रायः तत्त्वज्ञानांतून व धर्मग्रंथांतून झाल्यामुळें म्हणा अथवा सोयीच्या दृष्टीनें म्हणा, महाराष्ट्रांतील शिक्षणसंस्थांतुन, मानसशास्त्र शिकविण्याचें कार्य, तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापकच करीत असत. तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांचें लक्ष साहजिकच तत्त्वज्ञानावर केंद्रित झालेलें असावयाचें व त्यामुळें मानसशास्त्र हा परीक्षेला नेमलेला एक विषय म्हणून तेवढ्यापुरतीच त्याची तयारी करून घ्यावयाची अशी प्रथा असे. तत्त्वज्ञानाकडे ओढा अधिक, तेव्हां त्या प्रमाणांत मानसशास्त्राकडे जरा दुर्लक्षच होत असे असें म्हटल्यास वावगें होणार





नाहीं. विद्यापीठांच्या परिसरांत सर्वस्वीं मानसशास्त्राच्या अभ्यासाला वाहून घेतलेलीं माणसें क्वचितच आढळत. आणि अजूनहि मानसशास्त्राचा स्वतंत्र प्राध्यापक अशी नेमणूक फारशी कोठें होत नाहीं. त्यामुळें विद्यापीठांतून मानसशास्त्राचीं सामान्य तत्त्वें चर्चिलीं जात असत, परंतु अद्ययावत् व विशिष्ट प्रश्नांचा अभ्यास व्हावा तसा होत नसे.

आपल्याकडे तत्त्वज्ञान आणि मानसशास्त्र यांची ही जी सांगड घातली गेली तिचा मानसशास्त्राच्या अभ्यासपद्धतीवरहि परिणाम होत होता. तात्त्विक ग्रंथांचें जसें पारिशीलन करावयाचें तसेंच बेन, स्पेन्सर, जेम्स वॉर्ड, विल्यम जेम्स इत्यादींचें मानसशास्त्रीय वाङ्मय वाचावयाचें ही अभ्यासपद्धति होती. कुणालाहि दोष देण्याचा माझा उद्देश नाहीं. परंतु एवढी गोष्ट खरी कीं, गेल्या ५० वर्षांतील महाराष्ट्राच्या विद्यार्थिवर्गाची मानसशास्त्राशीं झालेली ओळख प्रायः पुस्तकी स्वरूपाचीच होती. मानसशास्त्र म्हणजे आपल्या जीवनाचें शास्त्र, आपली व आपल्यासारखींच जीं इतर माणसें आहेत त्यांची वागणूक समजून घेण्याचें शास्त्र ही कल्पना जितकी प्रत्यक्षपणें यावयास पाहिजे तितकी फारच थोड्या विद्यार्थ्यांना येत असेल. क्रमिक पुस्तकांच्या बाहेर जाऊन आपले व आपल्या मित्रांचे हेतु काय आहेत, या प्रश्नाची शास्त्रीय आणि प्रामाणिक चिकित्सा किती विद्यार्थ्यांनीं केली असेल बरें ? मानसशास्त्राचा प्रत्यक्ष जीवनाशीं असलेला संबंध दाखवून देणें याव्यतिरिक्त ह्या विषयांतील संशोधनकार्याबद्दल हौस निर्माण करण्याचा दुसरा मार्ग नाहीं.

महाराष्ट्रांतील मानसशास्त्राची जोपासना मुख्यत्वें तत्त्वज्ञानाच्याच गोटांत झाली याचा आणखी एक परिणाम असा झाला कीं, मानसशास्त्राचा अभ्यास चिंतनशील पद्धतीनेंच होऊं लागला. विज्ञानाच्या पद्धतींनीं मनाचा अभ्यास करणें हें केवळ नवीनच नव्हें तर थोडेसें विचित्रहि वाटूं लागलें. चारचौघांत जाऊन मिसळणें, त्यांच्या स्वभावगुणांचें चांचणी-पद्धतींनीं मोजमाप करणें, त्यांचे निरनिराळ्या गोष्टी-संबंधींचे दृष्टिकोन हरतऱ्हेचे प्रश्न विचारून अजमावणें इत्यादि गोष्टींचा चिंतनशील तत्त्वज्ञानी मंडळींना कंटाळा येई व ते थोडेसें चमत्कारिकहि वाटे. चिंतनाची महती तत्त्वज्ञानांत कितीहि असली तरी सर्वसामान्य माणसें कशीं वागतात यासंबद्दलचे नियम नुसत्या चिंतनानें बसवितां येण्यासारखे नाहींत आणि म्हणूनच आजकालच्या मानसशास्त्रांत निव्वळ चिंतनपद्धतीवर विश्वास ठेवला जात नाहीं.

तत्त्वज्ञान आणि मानसशास्त्र यांचे संबंध महाराष्ट्रांत अतिशय निकटचे आहेत. मात्र मानसशास्त्र हा तत्त्वज्ञानाचा एक भाग कीं विज्ञानशास्त्रांपैकीं एक शाखा, हा वाद आतां इतिहासजमा झाला असें मानावयास पाहिजे. मानसशास्त्रानें विज्ञानपद्धति अंगीकारावी याबद्दल आतां दुमत नाहीं. महाराष्ट्रांत मात्र या वादाचे पडसाद अजून ऐकावयास मिळतात. तत्त्वज्ञानाशींच नव्हे तर तत्त्वज्ञानी मंडळींशीं फटकून वागल्याशिवाय मानसशास्त्राची स्वतंत्र प्रतिष्ठा सिद्ध व्हावयाची नाहीं असा एक समज आहे. परंतु केवळ तत्त्वज्ञानाची चेष्टा केल्यानें मानसशास्त्राची विज्ञानप्रतिष्ठा कशी वाढेल ? मानसशास्त्रीय प्रतिष्ठा वाढवावयाची असेल तर ह्या शास्त्राचा इतिहास, त्यापुढील आजचे प्रश्न काय व ते शास्त्रीय पद्धतींनीं कसे सोडवितां येतील यांबद्दल विचार करणें व त्याप्रमाणें कामास लागणें हाच मार्ग होय. तत्त्वज्ञान आणि तत्त्वज्ञानी मंडळी यांना निषिद्ध मानून कांहींहि कार्यभाग होणार नाहीं.

महाराष्ट्रांतील खरी परिस्थिति अशी आहे कीं मानसशास्त्र शिकविणारे कै. वा. म. जोशी, प्राचार्य व्ही. के. जोग, प्राचार्य शं. वा. दांडेकर, प्रा. न. ग. दामले, प्रा. ना. सी. फडके व प्रा. दे. द. वाडेकर वगैरे शिक्षक तत्त्वज्ञानाचेच प्राध्यापक होत. 'मानसमंदिर' (१९३३) यासारखा सुबोध ग्रंथ लिहून प्रा. ना. सी. फडके यांनीं मराठी भाषिकांमध्यें मानसशास्त्राला व्यापक सामाजिक अधिष्ठान व लोकप्रियता मिळवून दिली. प्राध्यापक फडके यांची प्रतिभाच अशी आहे कीं, ते जें हातांत घेतात त्याला सौंदर्य प्राप्त होतें. मानसशास्त्रांतील रूक्ष सिद्धान्तांनादेखील त्यांनीं मनोज्ञ आणि रम्य स्वरूप दिलें आहे.

कांहीं व्यासंगपूर्ण विवरणात्मक ग्रंथ

प्रा. दे. द. वाडेकर यांनीं 'मानसशास्त्रांतील सद्यःकालीन मतमतान्तरें' (१९३२) हा लेख





' विविधज्ञानविस्तारां 'त लिहून वर्तनवाद, मनोविश्लेषण, समष्टिवाद आणि प्रवृत्तिवाद इत्यादि विचारप्रवाहांचा महाराष्ट्राला परिचय करून दिला. याच त्यांच्या लेखाचें वृद्धिंगत व अद्ययावत् स्वरूप त्यांच्या ' आधुनिक मानसशास्त्र : इतिहास व संप्रदाय ' (१९५०) ह्या व्याख्यान-ग्रंथांत पाहावयास सांपडतें. या ग्रंथांतून मानसशास्त्राची उत्पत्ति, विकास व त्यांतील विविध कल्पना यांबद्दल अचूक ऐतिहासिक माहिती असंदिग्ध शब्दांत सांगितली आहे. प्रा वाडेकरांचाच 'चापेकर-संस्मृति-ग्रंथांती 'ल ' विभूतीचें मानसशास्त्र ' (१९४६) हा लेख व्यक्तित्वाची सांगोपांग चर्चा या दृष्टीनें उल्लेखनीय आहे. त्यांचाच ' भारतीय मानसशास्त्र-परिभाषा ' (१९४४) हा ग्रंथ हिंदी भाषांतून मानसशास्त्राचें अध्यापन व लेखन करणाऱ्यांना उपयोगी पडण्यासारखा आहे. 'मानसशास्त्रप्रवेश' (१९४९) हें शरयू बाळ व वा. दा. गोखले यांनीं लिहिलेलें पुस्तक मराठींतून या विषयाचा अभ्यास करणाऱ्यांना उपयुक्त ठरेल यांत संशय नाहीं.

मनाच्या स्थिती आणि गती यांची तात्त्विक चर्चा करण्यापेक्षां बालविकासाचा अभ्यास करणाऱ्या मानसशास्त्राचा मुलांची जोपासना व शिक्षण यांकडे कसा उपयोग करून घेतां येईल या दृष्टीनें महाराष्ट्रांत बराच विचारविनिमय झालेला आहे. महाराष्ट्रांत मानसशास्त्राला तात्त्विकाकडून प्रात्यक्षिकाकडे शिक्षणतज्ज्ञांनीं नेलें असें म्हटल्यास वावगें होणार नाहीं. कै. प्राचार्य म. रा. परांजपे यांनीं मानसशास्त्राचा योग्य पद्धतींनीं अभ्यास व्हावा म्हणून ' टिळक अध्यापन-महाविद्यालयां 'त एक मानसशास्त्रीय प्रयोगशाळा स्थापन केली. मुलांच्या स्वभावाची व प्रवृत्तींची माहिती होऊन त्याप्रमाणें शिक्षणपद्धति आंखतां यावी या दृष्टीनें कु. मैनाताई शहाणे यांनीं आपलें ' बालशिक्षण व मानसशास्त्र ' (१९३५) हें पुस्तक लिहिलें आहे. त्याचप्रमाणें प्रा. भा. धों. कर्वे यांनीं डॉ. सुझान ऐझॅक्स् यांच्या ' एज्युकेशन इन् दि नर्सरी ' ह्या पुस्तकाच्या आधारें आपलें ' बालमनाचें रहस्य ' हें पुस्तक लिहिलें आहे. रा. न. ल. आठवले यांचें ' बालकांचा मनोविकास ', रा. कारखानीस यांचें ' बालमन ', प्रा. भा. धों. कर्वे यांचें ' अध्यापन आणि मानसशास्त्र ', रा. ह. ना. नेने यांचें ' शिक्षणकला आणि मानसशास्त्र ', रा. शं. ब. मुखटणकर यांचें ' शैक्षणिक मानसशास्त्र '—हीं पुस्तकें विशेष उल्लेखनीय आहेत. मानसशास्त्रावर आधारलेलें व विद्यार्थ्यांचें योग्य मार्गदर्शन करणारें असें अगदीं अलीकडचें पुस्तक म्हणून रा. य. गो. नित्सुरे यांनीं लिहिलेलें ' कुमारांचा सोबती ' (१९५०) याचा निर्देश करावयास हवा. वरील सर्व ग्रंथ व्यासंगपूर्ण असले तरी मुख्यत्वें विवरणात्मक आहेत. स्वतंत्र संशोधनाच्या स्वरूपाचे नाहींत.

बुद्धिमापन, मनोविकृति आणि मनोविश्लेषण

पाश्चात्यांनीं तयार केलेल्या बुद्धिमापनपद्धती आपल्या परिस्थितींत कशा लागू पडतात, हें पाहाण्याचें काम रा. येवले यांच्या ' बौद्धिक चांचण्या ' ह्या पुस्तिकेनें केलें. अशाच स्वरूपाचें परंतु अधिक पद्धतशीर संशोधनकार्य प्राचार्य कामत यांनीं ' हिंदी मुलांचें बुद्धिमापन ' हें पुस्तक लिहून केलें आहे. वास्तविक मोजणीपद्धति म्हणजे निश्चित स्वरूपाचें वर्णन करण्याचा एक प्रकार आहे. एखाद्या शेताचें वर्णन त्याच्या चतुःसीमा देऊन करतां येतें किंवा मोजणीपद्धतीनें त्याचा आकार देऊन करतां येतें. निरनिराळ्या चांचण्या देऊन मनुष्याच्या मनालाहि मोजणीपद्धत लागू करण्यांत आलेली आहे. आपल्या परिस्थितीशीं सुसंगत अशा चांचण्या तयार करून आपल्याकडील परिमाण बसविणें एवढ्यानें देखील एका विशिष्ट दर्जाचें संशोधनकार्य येथें होऊं शकेल. विद्यार्थ्यांच्या मोठ्या गटांना एकदम देतां येतील अशा तऱ्हेच्या सामुदायिक बौद्धिक चांचण्या तयार करण्याचा एक प्रयत्न प्रा. वा. कृ. कोठुरकर व प्रा. रा. म. मराठे यांनीं केलेला आहे.

महाराष्ट्रामध्यें सामान्य मानसशास्त्राचा जसा अभ्यास झाला तसाच विकृत मनोवृत्ति समजून घेण्याचा व त्यावर उपचार करण्याचाहि प्रयत्न झालेला आहे. ' मानसोपचार : शास्त्र व पद्धति ' (१९२२) आणि ' मानसोन्नति ' (१९२६) हे मानसोपचारतज्ज्ञ रा. गोपाळ भास्कर गणपुले यांनीं लिहिलेले ग्रंथ वरील विधानाची सत्यता पटवून देतील. ' मानसचिकित्सा ' (१९३१)





(लेखक सीताकान्त) हें पुस्तकहि अशाच स्वरूपाचें असून त्यांत मनोवृत्ती आणि विकृती यांचा परस्परसंबंध दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे.

मनोविश्लेषणात्मक मानसशास्त्राची महाराष्ट्राला ओळख आहे. परन्तु फ्रॉइड अथवा दुसऱ्या कोणाच्याहि एकांगी उत्साहाच्या आहारीं महाराष्ट्र गेला नाहीं ही अभिमानाची गोष्ट आहे. प्रा. माधवराव अळतेकर यांनीं 'नवें मानसशास्त्र व नवी नीति' हें लहानसें पुस्तक लिहून फ्रॉइड आणि हॅवलॉक एलिस यांचें लैंगिक मानसशास्त्रांतील संशोधन संक्षेपानें समजावून दिलें. घरांतील व्यक्तींचें परस्परांतील संबंध व वैवाहिक जीवन यांची मानसशास्त्रीय चर्चा रा. के. पी. भागवत यांनीं आपल्या 'आईबाप व मुलें' आणि 'वैवाहिक जीवन' ह्या पुस्तकांतून केलेली आहे. प्रा. रा. श्री. जोग व डॉ. के. ना. वाटवे आदि साहित्यिकांनीं वाङ्मयचर्चेच्या अनुषंगानें कित्येक मानसशास्त्रीय प्रश्नांचा सखोल अभ्यास केलेला आहे. कथालेखकांनीं तर मानसशास्त्रांत जें कांहीं नवें आणि आकर्षक दिसेल त्याच्या खऱ्याखोट्याची शहानिशा न करतां तें आपल्या लेखनांत प्रतिबिंबित केलें आहे. वर्तमानपत्रांनींहि प्रचारशास्त्र, 'war of nerves' इत्यादि शब्दप्रयोगांनीं मानसशास्त्राबद्दल कुतूहल व हौस निर्माण केली आहे.

मानसशास्त्रज्ञांपुढील कार्य

आतांपर्यंत महाराष्ट्रांत गेल्या ५० वर्षांत मानसशास्त्रामध्यें जें काम झालें त्याचें ओझरतें दर्शन घेतलें. अनेकांनीं अनेक प्रकारांनीं ह्या विषयांत कार्य केलेलें आहे, त्या सर्वांचा योग्य परामर्श घेणें शक्य झालें नाहीं, याबद्दल कोणी राग मानूं नये अशी विनंति आहे. ह्या धांवत्या दृष्टिक्षेपावरून एक निश्चित निष्कर्ष निघतो. तो म्हणजे असा कीं, महाराष्ट्राला मानसशास्त्राच्या निरनिराळ्या अंगोपांगांची ओळख झाली असली, तरी स्वतंत्र विचाराला आणि भरीव स्वरूपाच्या संशोधनकार्याला अजून बराच वाव आहे. महाराष्ट्राची लेखन, अध्ययन, अध्यापन इत्यादि प्रकारें पूर्वतयारी झालेली आहे. आतां प्रत्यक्ष संशोधनकार्यास सुरुवात व्हावयास हवी. मानसशास्त्रांत स्वतंत्र विचार व्हावयास पाहिजे. याचा अर्थ असा नव्हे कीं विश्वामित्रानें ज्याप्रमाणें प्रतिसृष्टि निर्माण केली, त्याप्रमाणें आपल्याकडे कोणी तरी अगदीं संपूर्णतया नवीन व लोकविलक्षण असें मानसशास्त्र लिहावें. आजचें मानसशास्त्र हें कोणाहि एका व्यक्तीच्या आवांक्याबाहेर गेलेलें आहे. आपणांस इतकेंच करतां येईल कीं, आपल्या वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनांत जे प्रश्न पदोपदीं अडतात, त्यांचीं उत्तरें आजच्या मानसशास्त्राला निश्चितपणें देतां येत नसतील, तर तीं देण्याच्या प्रयत्न करणें.

सुदैवानें पुणें विद्यापीठानें प्रायोगिक मानसशास्त्राचें अध्ययन, अध्यापन व संशोधन करण्याकरितां स्वतंत्र विभाग स्थापण्याचा अभिनव उपक्रम अलीकडे सुरु केला आहे. थोड्याच कालावधींत बी. ए. व एम्. ए.च्या प्रमुख अशा क्रमिक पुस्तकांतून ज्या मानसशास्त्रीय प्रयोगांचा उल्लेख येतो त्यांतील बरेचसे प्रयोग करतां येतील एवढीं शास्त्रीय उपकरणें पुणें विद्यापीठाच्या मानसशास्त्रीय प्रयोगशाळेंत आज उपलब्ध आहेत व त्यांत प्रत्यहीं भर पडत आहे.

महाराष्ट्रांत शिक्षणाची फार मोठी परंपरा असल्यानें मानसशास्त्रांतील भावी संशोधनकार्य शिक्षणक्षेत्रांत व्हावें हें क्रमप्राप्त आणि इष्ट असेंच आहे. ह्या धोरणाप्रमाणें विद्यार्थ्यांच्या व्यक्तित्वाची वाढ, त्यांचे निरनिराळे बौद्धिक व्यापार, सूचनाक्षमता, विद्यार्थ्यांतील शिस्त व समाजविरोधी वर्तन ह्यांकडे पाहाण्याचा विद्यार्थ्यांचा, पालकांचा व शिक्षकांचा दृष्टिकोन इत्यादि विषयांवर पुणें विद्यापीठाच्या मानसशास्त्रविभागातर्फे परीक्षणाचें काम सुरू झालेलें आहे. शिक्षकांसमोर एकादा विद्यार्थी येतांच साधारणतः तास-अर्ध्यातासांत त्याचें बुद्धिमापन, व्यक्तित्वदर्शन, त्याच्यांतील नेतृत्वादि सामाजिक गुणांचें परिशीलन होईल अशा तऱ्हेचें सर्वंकष मानसशास्त्रीय साधन उपलब्ध करून देतां येईल कीं काय अशा तऱ्हेचे अनेक उपयुक्त प्रश्न मानसशास्त्रविभागाच्या कार्यक्रमांत आहेत. शिक्षणक्षेत्रांतील ह्या प्रकारच्या कामांत पुण्यांतील निरनिराळ्या शाळांचे शिक्षणतज्ज्ञ प्रमुख यांची अतिशय मदत होईल अशी आशा आहे.





प्रा. अनुकूलचंद्र मुकर्जी आणि त्यांचें तत्त्वज्ञान

अखिल भारतीय तत्त्वज्ञान-परिषदेच्या येत्या २६ व्या पुणें येथील अधिवेशनाचे नियोजित अध्यक्ष—अलाहाबाद विद्यापीठांतील तत्त्वज्ञान-शाखेचे प्रमुख—प्रा. अनुकूलचंद्र मुकर्जी हे आहेत. प्रा. मुकर्जी हे आपल्या देशांतील आजच्या तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत एक अत्यंत उद्यमशील, विद्वान् आणि वजनदार असे विचारवन्त गणले जातात. त्यांच्या अध्यक्षनियुक्तीच्या निमित्तानें त्यांच्या विचारांचा थोडक्यांत परिचय करून द्यावयाचें प्रस्तुत लेखांत योजिलें आहे.

आरंभीं त्यांच्या व माझ्या आलेल्या निकट संबंधाविषयीं उल्लेख करणें अस्थानीं होणार नाहीं. प्रा. अनुकूलचंद्र मुकर्जी यांचा मी बरींच वर्षें विद्यार्थी होतों. व अलीकडे गेलीं पांच वर्षें त्यांचा एक सहकारी म्हणून अलाहाबाद विश्वविद्यालयांत काम करण्याचा मान मला प्राप्त झाला आहे. साहजिकच त्यांच्याविषयीं माझ्या मनांत आदरभाव वसत आहे. पण प्रस्तुत लेखांत त्यांचा परिचय करून देत असतांना या माझ्या भावनेचा परिणाम होऊं न देतां, त्यांच्या तत्त्वज्ञानाची ओळख शक्य तितक्या वस्तुनिष्ठ रीतीनें करून द्यावयाचें मीं योजिलें आहे. या लेखाच्या शेवटीं त्यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक मतांविषयीं मला काय वाटतें, तेंहि मी थोडक्यांत सांगणार आहे. स्पष्ट आणि मोकळेपणानें आधींच सांगावयाचें, तर तत्त्वज्ञानाकडे पाहण्याचा माझा दृष्टिकोण आणि आवडीनिवडी प्रा. मुकर्जींपेक्षां अगदींच निराळ्या आहेत. तरी देखील त्यांच्या तत्त्वज्ञानांतील कांहीं गोष्टींबद्दल माझ्या मनांत आदर वाटत आला आहे.

चरित्रपरिचय

प्रा. अनुकूलचंद्र मुकर्जी यांचा जन्म बंगालमध्यें एका खेडेगांवांत १८९० सालीं झाला. त्यांच्या घरची स्थिति कांहीं विशेष चांगली नव्हती. त्यांची विद्यार्थिदशा हालांतच गेली. मूर्शिदाबादच्या कॉलेजमधून ते इंटरमीजिएट पास झाले. त्यानंतर त्यांना परिस्थितीमुळें बंगाल सोडावें लागलें. पुढें बनारसला सेंट्रल हिंदु कॉलेजमधून तत्त्वज्ञान हा विषय घेऊन ते पदवीपरीक्षा पास झाले. तत्त्वज्ञानाचे सुप्रसिद्ध प्राध्यापक प्रा. पी. बी. अधिकारी आणि डॉ. भगवान् दास ह्यांचे ते विद्यार्थी होते. त्याचप्रमाणें त्यांनीं संस्कृतचा आणि भारतीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास सुप्रसिद्ध पंडितद्वय पं. हरिहर शास्त्री आणि पं. दीननाथ वेदान्तवागीश यांच्याजवळ केला. १९१४ सालीं बनारसला सें. हिं. कॉलेजमध्येंच त्यांची ॲसिस्टंट प्रोफेसर म्हणून नेमणूक झाली. १९२६ सालीं अलाहाबाद विश्वविद्यालयामध्यें तत्त्वज्ञानाचे एक उपप्राध्यापक (Reader) म्हणून त्यांची नेमणूक झाली. १९४६ च्या जुलैमध्यें प्रा. रा. द. रानडे हे सेवानिवृत्त झाल्यावर त्यांच्या जागीं अलाहाबाद विद्यापीठांतील तत्त्वज्ञानशाखेचे ते प्रमुख झाले व आज ते त्याच जागेवर आहेत.

प्रा. मुकर्जी यांचे मुख्य ग्रंथ दोन आहेत : 'जीवात्मा विचार आणि पारमार्थिक सत्ता' ('Self, Thought and Reality'-१९३३) आणि 'जीवात्म्याचें स्वरूप' ("The Nature of Self'-१९३८). यांशिवाय त्यांनीं 'शास्त्रीय पद्धतीचें कान्टनें केलेलें विश्लेषण', 'ज्ञान आणि

' नवभारता 'करितां लिहिलेल्या मूळ इंग्रजी लेखाचा हा अनुवाद आहे. —का. सं.





पारमार्थिक सत्ता ', ' शंकराचार्य आणि हेगेल ', ' परतत्त्व आणि विवेक-तत्त्व ' अशांसारख्या अनेक विषयांवर पुष्कळ लेख लिहिले आहेत.—याशिवाय शेरबात्स्की, जोॲकिम, प्रिंगल पॅटिसन, जोसेफ, मुइरहेड, यूविंग इत्यादि सुप्रसिद्ध युरोपीय तत्त्वज्ञान्यांशीं त्यांचा पत्रव्यवहारानें विचारविनिमय चालू असतो. या व इतर तत्त्वज्ञान्यांनीं प्रा. मुकर्जी यांच्या पुस्तकांचें व लेखांचें कौतुक केलें असून त्यांतील विचारांचा परामर्शहि घेतला आहे.

तत्त्वज्ञानाशिवाय प्रा. मुकर्जी यांना संगीताचा शोक असून अभिजात भारतीय संगीताचे ते दर्दी आहेत. त्यांना उत्तम कीर्तनहि करतां येतें. बंगाली वैष्णव वाङ्मयाचा त्यांचा व्यासंगहि दांडगा आहे.

आवडीचे विषय

तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत प्रा. मुकर्जी यांच्या कांहीं ठराविक आवडीनिवडी असून त्याहि थोड्या व मोजक्या आहेत. अगदीं पूर्वींपासून कान्ट त्यांच्या आवडीचा तत्त्वज्ञ असून, तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत कान्टला अग्रपूजेचा मान आहे, असें ते मानतात. हेगेल आणि ग्रीन यांच्या ग्रंथांचा त्यांनीं निष्ठापूर्वक अभ्यास केला असून, अद्वैत-वेदान्ताचेहि ते निष्ठावंत अभ्यासू आहेत. कारण, त्यांच्या मतें शांकर-तत्त्वज्ञानामुळें कान्टच्या आणि कान्टनंतरच्या युरोपीय तत्त्वज्ञानांतील पुष्कळ गहन प्रश्नांचा उलगडा होण्यास मदत होते.

प्रा. मुकर्जी यांचे मुख्य आवडीचे विषय म्हणजे ज्ञानमीमांसा (Epistemology), तर्कशास्त्र (Logic)आणि परतत्त्वशास्त्र (Metaphysics). मानसशास्त्र, नीतिशास्त्र, इतिहासमीमांसा इत्यादि शास्त्रांत तत्त्वज्ञानाचे सिद्धान्त लागू करण्याच्या बाबतींत ते उदासीन आहेत. पण त्याचा असा अर्थ असा नव्हे कीं, त्यांना मानसशास्त्रीय किंवा नीतिशास्त्रविषयक प्रश्नांचें महत्त्व कमी वाटतें. ' आत्म्याचें स्वरूप ' या त्यांच्या इंग्रजी ग्रंथाच्या प्रस्तावनेंत त्यांनीं असें स्वच्छ म्हटलें आहे कीं, " जे सामान्य प्रश्न ज्ञानमीमांसेच्या कक्षेंत येतील त्यांचीच मी चर्चा करणार आहे. " जे सिद्धान्त ज्ञानमीमांसा-शास्त्रानें सिद्ध होणार नाहींत त्यांचा पाया कच्चा आणि डळमळीतच राहणार, अशी त्यांची खात्री आहे. ज्ञानमीमांसाशास्त्रांतील विवेचनाच्या अधिक स्पष्टीकरणास मानसशास्त्र फार महत्त्वाचें आहे, असें ते मानतात. पण यापलीकडे ते मानसशास्त्राला महत्त्व देऊं इच्छीत नाहींत. ज्ञानमीमांसेची प्रक्रिया विशद करणें हा मानसशास्त्राचा मुख्य उद्देश सोडला, तर त्यांच्या मतें, मानसशास्त्रांतील बाकीच्या गोष्टी इतक्या उथळ आहेत कीं, त्या वैयक्तिक अनुभवाच्या बहुतेक बाजूंचा विशेष उलगडा करूं शकत नाहींत. त्यांच्या मतें, मानसशास्त्राचा कांहीं मर्यादेंत पण मोलाचा असा उपयोग तत्त्वज्ञानाला कसा होऊं शकतो, हें जेम्स वार्ड, टी. एच. ग्रीन आणि कांहीं अंशीं स्टाउट यांच्या ग्रंथावरून दिसून येतें. विशेषतः मानसशास्त्रांतील ' वस्तुनिष्ठ पद्धती '- (Objective Method) च्या बुडाशीं ज्ञानात्मक अनुभूति (consciousness) आणि इन्द्रियानुभूति (sentience) यांचा कसा ब्रह्मघोटाळा झाला आहे हें ग्रीन यानें दाखविलें असून, त्या पद्धतीचा अपुरेपणा स्पष्ट केला आहे. मानसशास्त्रज्ञानें हें सदैव लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, मनाच्या निरनिराळ्या अवस्थांचा विकासात्मक पद्धती (Genetic Method)नें विचार करीत असतांनाहि त्या त्या अवस्थांची ती ती प्रक्रिया त्याला स्वानुभूतींतूनच मांडावी लागते. तशी मांडणी करतांना साहजिकच त्या मांडणीचीं बंधनें व मर्यादा स्वीकाराव्या लागणारच. म्हणजे त्याचाच अर्थ असा कीं, पुन्हां आपल्याला विचार आणि ज्ञान यांची मीमांसा करण्याकरितां ज्ञानमीमांसेच्याच मूळ पूर्वपदावर यावें लागणार !

विवेकनिष्ठ चैतन्यवाद

परतत्त्वशास्त्रासंबंधीं प्रा. मुकर्जी यांचे विचार चैतन्यवादी आहेत. त्यांचे कांहीं विद्यार्थी त्यांच्या या चैतन्यवादाला विवेकनिष्ठ चैतन्यवाद (rationalistic idealism) असें म्हणतात.

चैतन्यवाद हा शब्द आतां इतका अतिव्यास बनला आहे कीं, त्याच्या पोटांत अनेक भिन्न भिन्न दृष्टिकोन सामावले आहेत. म्हणूनच प्रा. मुकर्जींनीं त्या संज्ञेला दिलेला अर्थ समजावून घेणें अवश्य आहे. त्यांच्या ' आत्मा, विचार आणि परतत्त्व ' या पुस्तकांत त्यांनीं म्हटलें आहे :





" चैतन्यवादाचा जो अर्थ आम्हांला अभिप्रेत आहे व ज्याचें आम्ही निरूपण करतों तो असा कीं, परतत्त्वाच्या प्रकटीकरणाचें विचार (thought) हेंच माध्यम असूं शकतें. हीच गोष्ट दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाची तर ज्ञात्याच्या ज्ञानशक्तीमध्यें, म्हणजेच विचार (thought) किंवा विवेक (Reason) यांमध्यें धर्मभूत असा जो व्यूह (ideal) आहे किंवा अनेक व्यूह आहेत, त्यांच्या आश्रयानेंच परतत्त्वाला प्रकट होतां येतें; एरवीं नाहीं. ही सारी मीमांसा आम्हांला सिद्धान्तरूप वाटते आणि श्रद्धाप्रमेयरूपहि वाटते. "

प्रा. मुकर्जींच्या या चैतन्यवादाचें अनुभवात्मक वास्तववाद (Empirico-Realism) आणि अहंचैतन्यवाद (Solipsism) यांच्याशीं मात्र साम्य नाहीं.

त्यांच्या मतें अनुभववादी आणि वास्तववादी दर्शनांचा पायाच एका मूलसंभ्रमावर आधारलेला आहे. तो संभ्रम म्हणजे त्या दर्शनांत गृहीत धरलेली कणात्मक विश्वाची कल्पना होय. यांतूनच मग संदेहवाद व अतिरेकी व्यक्तिवाद यांची निष्पत्ति होते. या दार्शनिकांच्या हातून विचारपूर्वक किंवा अभावितपणें अशी चूक घडते कीं, ज्ञानोपलब्धीच्या क्रमांत विचारशक्तीची क्रिया त्यांच्या नजरेंतून वगळली जाते. विचारक्रियेलाच प्राधान्य देण्यावर चैतन्यवाद्यांचा भर आहे; उलट वास्तववादी म्हणतात कीं, " विश्वाच्या पसाऱ्यांतील एक वस्तु एवढेंच विचाराला स्थान आहे.—वस्तूंच्या या मेळाव्यांत विचाराला अग्रपूजेचें स्थान नाहीं. "

वास्तववाद्यांचें हें मत अप्रमाण मानतांना चैतन्यवादी त्यांच्या आक्षेपाचें मात्र खंडन करतात. तें असें : " इंद्रियानुभूतिदृष्ट्या किंवा सृष्टिदृष्ट्या जी वस्तु आपण खरी मानतों तिचा खरेपणा चैतन्यवाद मुळींच नाकारीत नाहीं. वस्तूंच्या सत्तेला संक्षेप न देतां उलट त्या सत्तेचा आशय चैतन्यवादी जास्त संपन्नच करतात. कारण, केवळ इंद्रियांना व विज्ञानाला वस्तूंचें जेवढें स्वरूप उमगतें त्याहून किती तरी जास्त संपन्नता वस्तूंत आहे, ही गोष्ट केवळ चैतन्यवादीच सांगूं शकतात. "

वास्तववादी आणि चैतन्यवादी हे दोघेहि जगाचें सत्यत्व मानतात. परंतु वास्तववाद्याला बाह्य वस्तूंमधील जो गूढ आशय (implication) प्रतीत होत नाहीं तो चैतन्यवाद्याला प्रतीत होतो. चैतन्य हें सर्वंकष असून, विषयविषयिसंबंध (subject-object relation) हा सर्वत्र निरपवाद लागू आहे (universal) असें चैतन्यवादी मानीत असल्यामुळें, वस्तूंमधील गूढ आशय त्याला प्रतीत होतो. वास्तववाद्यांची चूक होते ती ही कीं, वस्तूंचा विषय म्हणून जी बाह्यार्थता (externality) आहे ती ज्ञातृसापेक्ष आहे, वस्तूंना निरुपाधिक बाह्यसत्ता (otherness) नाहीं, ही गोष्ट त्यांनीं ओळखलेली नाहीं. उलट चैतन्यवाद्यांच्या मतें वस्तूंवस्तूंमधील परस्पर बाह्यतेचें नातें असलें तरी चैतन्याच्या सर्वंकष सत्तेच्या बाहेर मात्र वस्तूच संभवत नाहीं.

' जें सत्य तें बुद्धितत्त्वानुसारीच '

प्रा. मुकर्जींच्या मतें चैतन्यवाद्यांना अनुभवात्मक वास्तवदर्शनांविरुद्धच नव्हे, तर गूढवाद्यांच्या आणि विवेकवादाला विरोध करणाऱ्यांच्या (anti-intellectualism) दर्शनांनाहि सामना द्यावा लागतो. परतत्त्व हें एकसत्ताक (whole) आहे, म्हणजेच ती एक सुसंघटित, सुसंगत व साकल्यानेंच ग्रहण करतां येणारी वस्तु (a system, a coherent whole) आहे, एवढेंच नुसतें प्रमेयरूपानें मानून भागत नाहीं; तर तें परतत्त्व (Reality) बुद्धीला तसें सुसंघटित, सुसंगत व एकसत्तात्मक प्रतीत झालें पाहिजे. म्हणजेच आपली बुद्धीहि सुसंघटनाचतुर, सुसंगति निर्माण करणारी व रचनाकुशल आहे ही गोष्ट (system-building intellectual activity of the mind) आपण मान्य केली पाहिजे. बुद्धितत्त्वविरोधी लोक हें मान्य करीत नाहींत. विश्वांत कांहीं सुसंगति आहे असें ह्यूमसारखे संशयवादीहि मान्य करीत नाहींत. हे संशयवादी किंवा बेर्गसॉं-ब्रॅड्लेप्रभृति गूढवादी आणि अंतःस्फूर्तिवादी तत्त्वज्ञ बुद्धीच्या सामर्थ्याबद्दलच शंका घेतात. त्यांचा तर्कशास्त्रावरच विश्वास नाहीं. ते तर्कद्वेष्टे (misological) बनले आहेत. परंतु प्रा. मुकर्जी मात्र बुद्धीला श्रेष्ठ मानतात. हेगेलप्रमाणें त्यांचेंहि मत असें आहे





कीं, 'जें सत्य आहे तें बुद्धितत्त्वानुसारीच (real is the rational)' होय. ते म्हणतात कीं, अंतःस्फूर्ती (intuition) ला जे बुद्धीपेक्षां श्रेष्ठ स्थान देतात ते देखील ह्या श्रेष्ठत्वाची कल्पना पुन्हां बुद्धीनेंच करतात. याचा अर्थच हा कीं तर्कशास्त्रापासून कोणाचीहि सुटका होऊं शकत नाहीं. मॅक्टेगर्टनें म्हटल्याप्रमाणें तर्कापुढें ज्याचें कांहीं चालत नाहीं तोच तर्काच्या मुळावर उठतो ! ('Only he undertakes to break logic, whom logic has already broken.')

बुद्धितत्त्व आणि परतत्त्व (Thought and Reality) यांमध्यें अभेद्य द्वैत मानल्यास अज्ञेयवाद हा अपरिहार्यच आहे. हेगेल आणि लाइब्निझ यांचें म्हणूनच असें मत आहे कीं, परतत्त्व हें अज्ञेय आणि अचिंत्य मानणें हा वदतोव्याघात होय. याउलट अज्ञेयवाद्यांचें म्हणणें असें कीं परतत्त्व हें शेवटीं अज्ञेय आणि अचिंत्यच आहे. परतत्त्वविषयक हा जो संशयवाद आहे याइतकी दुसरी अनर्थकारक गोष्ट नाहीं, असें प्रा मुकर्जी यांना मनापासून वाटतें. ते म्हणतात कीं, पुष्कळ गोष्टी अज्ञात असल्या तरी अज्ञेय असें कांहीं नाहीं, अशी आपली ठाम भूमिका पाहिजे. तत्त्वज्ञानाचा इतिहास पाहिला तर आपणांस आढळून येईल कीं, परतत्त्वाचीं कांहीं विशिष्ट अंगें जरी अजून अज्ञात असलीं, तरी त्याच्या सामान्य स्वरूपाविषयीं मानवाचें ज्ञान बरेंच वाढलें आहे.

म्हणून परतत्त्वशास्त्राच्या भवितव्याविषयीं प्रा. मुकर्जी यांना बिलकुल निराशा वाटत नाहीं. मनुष्य परतत्त्वाचें ज्ञान करून घेण्यास पूर्ण समर्थ आहे, अशी त्यांची निष्ठा आहे. मात्र मूलभूत गोष्टी कोणत्या आणि वरवरच्या गोष्टी कोणत्या हा विवेक न सोडतां व तर्काच्या शुष्क जंजाळांत गुरफटून न जातां तत्त्वज्ञांनीं परतत्त्वशास्त्राचें संशोधन चिकाटीनें चालू ठेविलें पाहिजे.

राष्ट्रवादातीत, उदार वृत्ति

वर प्रा. मुकर्जी यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक विचारांची केवळ रूपरेखा दिली आहे. तिच्यावरून त्यांच्या सबंध तत्त्वज्ञानासंबंधीं कांहीं मतें व्यक्त करणें धाष्ट्याचें ठरेल. तरी पण माझ्या दृष्टीनें त्यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक दृष्टिकोनांत जो एक अपुरेपणा मला वाटतो त्याचा मी उल्लेख करतों. तत्त्वज्ञानामध्यें सामाजिक जीवनावर परिणाम घडवून आणण्याचें क्रांतिकारक सामर्थ्य आहे याची असावी तेवढी तीव्र जाणीव प्रा. मुकर्जी यांच्यांत प्रतीत होत नाहीं. कान्ट आणि हेगेल यांच्यानंतर भौतिक आणि सामाजिक शास्त्रांमध्यें किती तरी संशोधन झालें आहे, सामाजिक आणि राजकीय क्रांतिकारक बदलहि केवढे तरी घडून आले आहेत ! या सर्व गोष्टींचा मानवाच्या तत्त्वज्ञानविषयक चिंतनावर होणारा परिणाम उपेक्षणीय खास नाहीं. माझी स्वतःची अशी खात्री झाली आहे कीं, आजच्या युगांतील सर्व ज्ञात क्षेत्रांतील निष्कर्षांना सामावूं शकेल असें तत्त्वज्ञान 'द्वंद्वात्मक स्वयंगति वस्तुवाद' (Dialectical Materialism) हेंच असून, त्यानें या युगाच्या जीवनदृष्टींत क्रान्ति घडवून आणली आहे. जीवनांत तत्त्वज्ञानाचें स्थान काय असावें, यासंबंधींच्या आपल्या कल्पनेंतहि त्यामुळें मोठा बदल झाला आहे. म्हणून द्वंद्वात्मक स्वयंगतिवस्तुवादानें पुढें मांडलेल्या प्रश्नांकडे जें दर्शन दुर्लक्ष करतें, तें वस्तुनिष्ठ व मूलग्राही समजतां येणार नाहीं.

मुकर्जी यांच्या दृष्टिकोनाची माझ्या दृष्टीनें ही मर्यादा आहे. तरीदेखील त्यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक मतांचा विचार केला, तर त्यांत हिंदुस्थानच्या हल्लींच्या परिस्थितींत त्यांतून पुष्कळच शिकण्यासारखें आहे असें आढळून येईल. कारण आज तत्त्वचिंतनांतील मुख्य धोका गूढवादापासून उत्पन्न झाला आहे. मानवी बुद्धीचें सामर्थ्यच कमी लेखण्याकडे चिंतनांतील प्रवृत्ति बळावत आहेत. विश्वाचीं गूढें मानवी बुद्धीला अनाकलनीय आहेत, अशा प्रकारच्या निराशावादाचा सर्वच क्षेत्रांत संचार व प्रचार होत आहे. मोठमोठे शास्त्रज्ञ देखील शतकानुशतकें चालत आलेल्या वस्तुनिष्ठ विचारपरंपरा टाकून देऊन कार्यकारणवादासारख्या मूलभूत प्रमेयांविषयींच अश्रद्ध झाले आहेत. संदेहवाद, यदृच्छावाद, पुढचें कांहीं सांगवत नाहीं अशी वृत्ति (unforeseeability)–यांचा

[पुढील मजकूर ५६ पानावर पाहावा.





अनुभवानें बनलेलीं कांहीं मतें : प्रा. अ. चं. मुकर्जी

तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास

तत्त्वज्ञानक्षेत्रांतील माझ्या दीर्घकालीन यात्रेंत माझीं कांहीं मतें स्थूल मानानें बनलीं असून, तीं मला अत्यंत मार्गदर्शक व उपयुक्त ठरलीं आहेत. त्यांचेंच दिग्दर्शन येथें करावयाचें योजिलें आहे.

शाश्वत सत्याची पुन्हां मांडणी करावी लागते

कोणताहि मोठा तत्त्वज्ञानी जर घेतला, तर त्याच्या तत्त्वज्ञानाला अधिष्ठानभूत अशीं त्यांचीं कांहीं ठाम मतें (convictions) असतात. अशा मोठ्या तत्त्वज्ञान्याचीं मतें सकृद्दर्शनीं कितीहि विरोधी वाटलीं, तरी तीं चुकीचीं असतील असें मला वाटत नाहीं. त्यामुळें कोणत्याहि मोठ्या तत्त्वचिंतकाच्या सत्यान्वेषी तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास मी पूर्वग्रहविरहित मनानें करूं शकतों, हा मला मोठा फायदाच वाटतो. याचाच एक पुढील परिणाम म्हणून मला असेंहि वाटूं लागलें आहे कीं, कोणत्याहि तत्त्वज्ञानाचा जर खरा अभ्यास करावयाचा असेल, तर तो अभ्यास मुद्दाम त्या तत्त्वज्ञानाच्या टीकाकारांच्या दृष्टिकोनांतूनहि केला पाहिजे. तरच त्या तत्त्वज्ञानानें सत्यसंशोधनांत कायमची टिकाऊ अशी भर कोणती टाकली आहे, तें आपणांस कळून येऊं शकेल. सत्य ही गोष्ट अशी आहे कीं, ती कधींच जुनीपुराणी अथवा बुरसलेली होऊं शकत नाहीं. परंतु प्रत्येक कालखंडांत वा युगांत त्या त्या काळांतील परिस्थितीच्या वा वातावरणाच्या संदर्भात त्या सत्याचें पुन्हां सिद्धान्तन किंवा मांडणी (reformulation) करणें आवश्यक होतें.

तत्त्वज्ञान म्हणजे केवळ मृगजळाचा किंवा शशशृंगाचा शोध आहे, एवढ्या दीर्घकालांत तत्त्वज्ञानापासून कांहींच लाभ झाला नाहीं, असें मला वाटत नाहीं. उलट, मला तर असें वाटतें कीं, तत्त्वज्ञानामध्यें जरी कितीहि तीव्र मतभेद दिसून आले असले, तरी तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास मानवजातीला सुफलदायीच झाला आहे. तत्त्वज्ञानांतील मतभेदांचें कारणहि माझ्या मतें त्या त्या तत्त्वज्ञानांचे विवरणकार वा भाष्यकार आणि त्यांचे अभ्यासक यांच्या कमीजास्त बुद्धिसामर्थ्यांत सांपडूं शकेल. पुष्कळ वेळां तर पहिल्या श्रेणींतील तत्त्वज्ञान्याच्या विचारांची उंची गांठणें अभ्यासकाच्या बुद्धीपलीकडील असतें.

नवीन तत्त्वज्ञानाचा दावा

तत्त्वज्ञानावर टीका करणाऱ्या लोकांची आणखी एक चूक होत असते. त्यांनीं असा ग्रह करून घेतलेला असतो कीं, सत्याची कसोटी बहुमतावर अवलंबून असते, ज्या बाजूला बहुमत त्या बाजूलाच सत्य असतें ! गणितांतील, शास्त्रांतील वा तत्त्वज्ञानांतील एखाद्या गहन प्रमेयाचा खोल गंभीर आशय बहुमताच्या जोरावर अजमावूं पाहणें किती चुकीचें आहे, याची थोड्याहि विचाराअंतीं कल्पना येईल. उलट, सत्याचा आशय जितका खोल तितका तो ग्रहण करूं शकणाऱ्या लोकांची संख्या कमी, अशीच वस्तुस्थिति असते. सत्यान्वेषणाच्या बाबतींत तरी हल्लीं ज्या बाजूला बहुमत त्या बाजूला सत्य, ही विचारपद्धति अगदीं गैरलागू आहे.

म्हणून तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत कांहीं अगदीं

' नवभारता 'करितां पाठविलेल्या मूळ इंग्रजी लेखाचा हा अनुवाद आहे.—का. सं.




अभिनव करून दाखविण्याला — नावीन्याला वाव अगदीं कमी आहे. सत्य हें सदैव शाश्वत सत्य असतें. ' आम्हीं नवीन सत्य शोधून काढलें ' असा जे दावा मांडतात, त्यांचें तत्त्वविचारांच्या इतिहासाविषयीं तरी अज्ञान असतें किंवा पूर्वकालीन ज्ञान डोळसपणें आत्मसात् करण्याचें सामर्थ्य तरी त्यांच्या ठिकाणीं नसतें ! एखाद्या तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकाला आपल्या मतांविषयीं नावीन्याचा हक्क सांगावयाचा असेल, तर तो केवळ अंशतः आणि मर्यादित अर्थानेंच सांगतां येईल. भूतकालांतीलच सत्य वर्तमान-कालांतील बौद्धिक ज्ञानाशीं केवळ जुळवून घेणें, एवढेंच त्याचें नावीन्य फार तर असूं शकेल.

मला नेहमीं असें वाटत आलें आहे कीं, भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाकडे आपण एक राष्ट्रीय कर्तव्य या बुद्धीनें पाहिलें पाहिजे. प्रत्येक विद्यार्थ्यानें आपापल्या सामर्थ्यानुसार भारतीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केला पाहिजे. मला तरी व्यक्तिशः तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासापासून अमोल फायदा झाला आहे. नाना तऱ्हांचे जे आधुनिक वाद हल्लीं प्रचलित आहेत, त्यांच्या मूळ उगमाचा छडा तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासानें लावतां येणें शक्य आहे असें मला वाटतें.

वास्तववादाचा अनिष्ट पगडा

खरें तत्त्वज्ञान हें आदर्शनिष्ठ आणि चैतन्यवादीच (idealism) असलें पाहिजे, असें मला वाटतें. पाश्चात्त्य विचारावर हल्लीं वास्तववादाचा पगडा बसलेला दिसत आहे, ही माझ्या मतें एक दुर्दैवी घटना होय. त्यामुळें आदर्शनिष्ठ चैतन्यवादा-(idealism)ची प्रगति थांबली आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासामुळें माझी अशी खात्री झाली आहे कीं, आधुनिक आदर्शनिष्ठ चैतन्यवादा-विषयींच्या आपल्या कल्पना दुरुस्त करण्याची आणि त्यांना पुस्ती जोडण्याची आज आवश्यकता आहे. विचाराच्या प्रगतीची दिशा जरी बरोबर असली, तरी तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकापुढें जे प्रश्न अपरिहार्यपणें उभे ठाकतात त्यांचीं उत्तरें आधुनिक चैतन्यवाद देऊं शकत नाहीं. याचेंच विवरण मीं माझ्या ग्रंथांतून आणि व्याख्यानांतून माझ्या अल्प सामर्थ्यानुसार नम्रपणें केलें आहे. अर्थात् हेंच काम नीट करावयास मला मिळाली त्यापेक्षां अधिक सवड आणि माझ्यापेक्षां अधिक सामर्थ्यशाली आणि प्रतिभाशाली लोक पाहिजेत, याची मला जाणीव आहे.

प्रा. अनुकूलचंद्र मुकर्जी आणि त्यांचें तत्त्वज्ञान [पान ५४ वरून पुढें चालू]

पगडा साऱ्या वैचारिक जीवनावर बसूं पाहत आहे. अशा परिस्थितींत बुद्धीला मान्यता देऊन सर्व शास्त्रांचा मूळ पाया जो कार्यकारणवाद त्याला पुनः त्याच्या स्थानावर प्रस्थापित करण्याचे प्रयत्न केव्हांहि स्वागतार्हच होत. प्रा. मुकर्जी यांना गूढ-वादाचें मनापासून वावडें आहे. व म्हणूनच त्यांचें दर्शनहि या दृष्टीनें आज उपकारक ठरणारें आहे.

प्रा. मुकर्जी यांच्या तत्त्वज्ञानाचें आणखी एक स्वागतार्ह अंग म्हणजे त्यांत दिसून येणारी राष्ट्र-वादातीत औदार्यपूर्ण वृत्ति. पौर्वात्यांची, विशेषतः भारतीयांची संस्कृति आणि तत्त्वज्ञान हें मूलतःच व स्वभावतःच पाश्चात्यांपेक्षां श्रेष्ठ आहे, अशी एक आंधळी वृत्ति आपल्याकडे दृढमूल झाली आहे व ती बळावतच आहे. आपल्या तत्त्वज्ञानादि सांस्कृतिक परंपरेंतील चांगल्या भागासंबंधीं आपण अभिमान बाळगणें जरी योग्य असलें, तरी त्या-बरोबर पाश्चात्त्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या आणि सृष्टि-ज्ञानात्मक शास्त्रांच्या क्षेत्रांतील महान् कार्याला तुच्छ लेखणें अयोग्य होय. बौद्धिक दृष्ट्या ही अधः-पाताची पूर्वतयारी होय. अशा प्रकारच्या भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या अंधभक्तीविरुद्ध जोरानें निषेध करून प्रा. मुकर्जी म्हणतात : " भारतीय तत्त्वज्ञान हें सर्वश्रेष्ठ आहे, त्यापेक्षां दुसरें तत्त्वज्ञान श्रेष्ठतर असूंच शकणार नाहीं असें मानणाऱ्यांपैकीं मी नाहीं." वारंवार त्यांनीं ही गोष्ट आवर्जून सांगितली आहे कीं, सत्यसंशोधन ही गोष्ट राष्ट्रनिरपेक्ष आणि राष्ट्रवादातीत आहे आणि सत्य ही कोणा राष्ट्राची, पौर्वात्यांची वा पाश्चात्त्यांची, प्राचीनांची वा अर्वाचीनांची मिरासदारी नव्हे !

श्री. दि. के. बेडेकर

महाराष्ट्रांतील मार्क्सवादी तत्त्वमीमांसा

सांख्य, वेदान्त इत्यादि भारतीय तत्त्वदर्शनांचा आणि कान्ट, हेगेलप्रभृति युरोपीय तत्त्वज्ञांच्या तत्त्वदर्शनांचा जो विषय आहे तो तत्त्वज्ञानाचा खास विषय होय. ज्ञानमीमांसा (Epistemology), प्रमाणमीमांसा (Logic), सत्स्वरूपनिर्णय (Ontology), विश्वस्वरूपनिर्णय (Cosmology) इत्यादि उपांगांचा यांत समावेश होतो. अशा या तत्त्वज्ञान-शास्त्राचा काळें मार्क्सनें विचार केला होता. किंबहुना मार्क्सचे अर्थशास्त्रीय सिद्धान्त, समाज-क्रांतीचा ध्येयवाद आणि नीति व कला यांसंबंधींची त्याचीं मतें त्याच्या तत्त्वदर्शनावरच आधारलेलीं आहेत. मार्क्सवादाचा व्यवहार आणि आदर्श हे केवळ भूतदया, न्यायबुद्धि आणि राजकीय चातुर्य व शौर्य यांवर आधारलेले नाहींत. या साऱ्या गोष्टी आहेतच; पण त्यांना व्यापणारें व प्रकाशित करणारें तत्त्वदर्शन आहे व त्यालाच मार्क्सचें द्वंद्वात्मक स्वयंगति वस्तुवादी दर्शन (Dialectical Materialism) असें नांव आहे.

ज्या वेळीं महाराष्ट्राला या तत्त्वदर्शनाची ओळख झाली त्या वेळीं आपल्या एकंदर तत्त्वविचारांची परिस्थिति कशी होती, त्या परिस्थितींत व नंतर वेगवेगळ्या विचारवंतांनीं मार्क्सच्या दर्शनाचें कसकसें आकलन केलें व कशी मांडणी केली आणि एकंदर महाराष्ट्रीय विचारसंपदेंत त्यामुळें काय भर पडली, असे प्रश्न पुढें ठेवून तपशीलवार चर्चा करणें हें श्रमसाध्य व अवघड काम आहे. अशा समग्र अभ्यासासाठीं पुढील दृष्टीनें नीट संशोधन होऊन महाराष्ट्रीय तत्त्वविचाराचा इतिहास रचावा लागेल :

(१) ब्रिटिश राजवटीपूर्वीचीं आठ शतकें : या अवधींत उपनिषदें, गीता आणि वेदान्त यांच्या प्रभावानें निश्चित झालेला आणि ख्रिश्चन व मुस्लिम एकेश्वरी पंथाच्या संपर्कानें भक्तिमार्गाची दिशा लागलेला महाराष्ट्रीय तत्त्वविचार. यांत महानुभावांच्या व ज्ञानेश्वरादिकांच्या दर्शनांचा विचार करावा लागेल आणि द्वैती, अद्वैती आणि द्वैताद्वैत-विलक्षण अशा तत्त्वमीमांसेची चर्चा करावी लागेल.

(२) १८०० ते १९१५ पर्यंतचा काळ : या अवधींत मिशनऱ्यांच्या प्रचाराला तोंड देण्यासाठीं आपल्या जुन्या तत्त्वविचारांचा अभ्यास नव्या पद्धतीनें सुरू झाला आणि ब्रिटिश व जर्मन तत्त्वदर्शनांची ओळख करून घेऊन प्रार्थनासमाज, परमहंससमाज इत्यादि ' मार्ग ' निर्माण झाले. वरिष्ठ वर्णांतील विचारवंतांच्या या नव्या विचारमंथनांत व्यक्ति-विकास व राष्ट्रविकास हीं तत्त्वें प्रभावी झालीं. दुसरीकडे, कनिष्ठ वर्गातील ज्योतीबा फुले, भालेकर, लोखंडेप्रभृति विचारवंतांनीं समतेवर भर देऊन नव्या मानवधर्माचें तत्त्व पुरस्कारिलें. व्यक्तिवाद आणि समतावाद यांच्यांत खरा दृढ समन्वय मात्र होऊं शकला नाहीं आणि परंपरागत अशी सामाजिक भेदभावांची रचना दृढच राहून, एकंदर महाराष्ट्रीय तत्त्वचिंतनावर वरिष्ठवर्णीय व्यक्तिवादाचा पगडा बसला. मानवधर्माकडे होऊं लागलेली प्रगति म्हणूनच कुंठित राहिली. एकेश्वरी मार्ग, मिल-स्पेन्सरादिकांच्या प्रभावानें रूढ होऊं पाहणारा अनुभववाद (Empiricism) व विवेकवाद (Rationalism) आणि परंपरागत वेदान्त या सर्वांच्या संघर्षांतून शेवटीं वेदान्त-दर्शनाच्या आधारावर उभारलेलें परंतु नव्या विचारांनींहि प्रभावित झालेलें लोकमान्यांचें कर्मयोगदर्शन प्रस्थापित झालें.

(३) १९१५ ते १९२९ पर्यंतचा काळ :





या काळांत लोकमान्यांच्या कर्मयोगदर्शनाचा पगडा कायम राहिला तरी त्या दर्शनाच्या मर्यादा नव्या विचारवंतांना जाणवूं लागल्या. श्री. वा. म. जोशीप्रभृति विचारवंतांना शंकाकुलतेनें घेरलें व गांधीजींच्या सत्याग्रहांत अध्याहृत असलेला व्यक्तिवाद व मानवधर्म या दिशेनें तत्त्वविचारांचा अभ्यास चालू झाला. सन १९१९ च्या सुमारास सोव्हिएत समाजक्रांति व मार्क्सचा भौतिकवाद यांची पुसटती ओळख येथें होऊं लागली. लेनिनचा 'स्टेट ॲन्ड रेव्होल्यूशन' हा महत्त्वाचा ग्रंथ त्या वेळीं येथें वाचला गेला व बर्ट्रांड रसेलच्या 'रोडस् टु फ्रीडम्' ह्या ग्रंथाचाहि अनेकांनीं अभ्यास केला. 'सामाजिक वाद' (सन १९१९) ह्या ग्रंथाचे कर्ते श्री. वि. सि. सरवटे, इतिहासाचार्य राजवाडे, कॉ. श्री. अ. डांगे, श्री. धर्मानंद कौसंबीप्रभृति विचारवंतांनीं मार्क्सवादी दर्शनाची ओळख करून घेऊन त्याची मांडणी मराठींत आपापल्या परीनें केली. लोकमान्यांचा 'कर्मयोग', गांधीजींचा सत्याग्रही व्यक्तिवाद आणि मानवधर्म आणि मार्क्सचा समाजवादी मानवधर्म या तीन विचारप्रवाहांचा संगम व संघर्ष या काळांत चालू झाला होता. या दुहेरी प्रक्रियेचें प्रतिबिंब आ. शंकरराव जावडेकर यांच्या तत्त्वभूमिकेंतून उत्तम तऱ्हेनें पडलेलें आढळतें.

(४) १९२९ पासून १९५१ पर्यंतचा काळ : या काळांत गांधीवादी श्री. जावडेकर, कम्युनिस्ट मताचे श्री. सरदेसाई, श्री. मानवेंद्र रॉय यांच्या मताचे श्री. लक्ष्मणशास्त्री व श्री. महाजनी यांच्याकडून जे तत्त्वविचार मांडले गेले त्यांत मार्क्सवादाचें मंडनच होत असे. परंतु हा मार्क्सवाद म्हणजे मागील तत्त्वविचारांमुळें तयार झालेल्या भिंगांतून दिसलेला मार्क्सवाद होता. याच काळांत श्री. पां. वा. गाडगीळ, श्री. प्रभाकर पाध्ये, श्री. पु. य. देशपांडे, श्री. लालजी पेंडसे प्रभृतींनींहि मार्क्सवादाचें मंडन केलें आणि अलीकडच्या काळांत यापैकीं कांहीं जणांनीं तितकेंच आवेशयुक्त खंडनहि सुरू केलें. या सर्वांनीं मार्क्सवादी दर्शनाचें जें मंडन व खंडन केलें आहे त्याचा विचार आज होणें जरूर आहे.

सारांश, वरील चार कालखंडांचें अभ्यासपूर्वक विवेचन केल्याशिवाय आज घटकेला मार्क्सवादी तत्त्वदर्शनाच्या आकलनाची जी अवस्था महाराष्ट्रांत आहे तिचें स्वरूपहि स्पष्ट होणार नाहीं. प्रस्तुत लेखांत मीं या दृष्टीनें फक्त मर्यादित व अपुरा प्रयत्न केला आहे. यांत केलेली मांडणी केवळ कांहीं ठळक मुद्द्यांना स्पर्श करणारी व तीहि अपुरी आहे, हें उघडच आहे.

व्यक्ति आणि विकास

मार्क्सच्या तत्त्वदर्शनांची पहिली अशी तात्त्विक चर्चा आ. शंकरराव जावडेकर आणि कॉ. श्रीनिवास सरदेसाई यांच्यामध्यें सन १९२९ च्या नोव्हेंबर व डिसेंबर या महिन्यांच्या 'लोकशिक्षणा'च्या अंकांतून झाली. सन १९३० नंतर मात्र श्री. पां. वा. गाडगीळ, त. ती. लक्ष्मणशास्त्री जोशी, श्री. लालजी पेंडसे, श्री. प्रभाकर पाध्येप्रभृति अनेक लेखकांनीं मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाची आपापल्या परीनें मांडणी केलेली आढळते. गेल्या वीस वर्षांतील या साऱ्या चर्चेचा विचार करण्यापूर्वीं सन १९२८ च्या सुमारास येथील तत्त्वज्ञानात्मक वातावरणाचें स्वरूप कसें होतें तें आपण पाहूं.

महाराष्ट्रांतील तत्त्वविचाराला एक दृढ रूप देणारा ग्रंथ म्हणजे सन १९१५ मध्यें प्रसिद्ध झालेला लोकमान्यांचा 'गीतारहस्य' हा होय. या ग्रंथाच्या आधींचा, सन १८६५ पासूनचा पन्नास वर्षांचा काळ, हा महाराष्ट्राच्या प्रबोधनाचें युग (renaissance) म्हणून मानला जातो. या काळांतील तत्त्वविचार मुख्यतः ज्या दोन दिशांनीं वाढत गेला, त्या अशा :

(१) व्यक्तीचा अनुभव (experience) व विवेक (reason) यांनाच तत्त्वचिंतनाचा मूलाधार मानून ईश्वराधिष्ठित सृष्टीमध्येंच मानवी सुखाची साधना करूं पाहणारा अनुभववादी (Empiricists) व विवेकवादी (Rationalists) यांचा पंथ.

(२) व्यक्तीचा अनुभव व विवेक यांना गौण व मर्यादित मानून सृष्टीच्या पलीकडे परतत्त्वाची सत्ता मानणारा व गूढ अंतःस्फूर्ती-(Intuition)वर




भर देऊन व्यक्तीला जाणीव देणारा चैतन्यवाद्यां-(idealists) चा पंथ.

एक गोष्ट लक्षांत घेण्यासारखी आहे कीं, या दोन्ही पंथांना त्या वेळीं मान्य असलेलीं कांहीं प्रमेयें आहेत व त्यांच्या परिसरांतच या विरोधी पंथांचा प्रपंच थाटला गेलेला आहे. या प्रमेयांचा विचार म्हणूनच आपण प्रथम केला पाहिजे.

विवेकवादी आणि स्फूर्तिवादी अशा या दोघां-नाहि 'व्यक्ति' ही एक नवीनच वस्तु उपलब्ध झाली होती. प्राचीन व मध्ययुगीन काळांतील विचारांत व्यक्तीचें अस्तित्व माहीत नव्हतें असें नाहीं, पण तिचें महत्त्व जाणवलें नव्हतें. सामाजिक व राजकीय व्यवहारांत व्यक्तीभोंवतीं जातिव्यवस्थेचा, कुटुंब-संस्थेचा व राजसत्तेचा—असे एकाहून एक अभेद्य व चिवट असे कोष होते व कोषांत अडकून पडलेल्या मूर्च्छित आळीसारखी व्यक्तीची असहाय गत होती. एकांत एक बसणाऱ्या लोखंडी पेट्यांत मिणमिणणाऱ्या ज्योतीप्रमाणें व्यक्तित्वाची ज्योतहि क्षीण व बाहेरून न दिसणारी होती. ही ज्योत त्या लोखंडी आवरणां-तून मुक्त झाल्याचा नवा अनुभव घेऊनच विवेकवादी आणि स्फूर्तिवादी विचारांचें प्रबोधन-युग अवतरलें.

व्यक्तित्वाच्या प्रत्ययाइतकाच दुसरा महत्त्वाचा व नवा प्रत्यय म्हणजे 'विकासा'चा प्रत्यय होय. व्यक्तीचा व समष्टीचा 'विकास' होत आहे व या विकासासाठीं सृष्टि किंवा विश्वाचा पसारा आहे अशी एक श्रद्धाच या प्रबोधनकाळांत सर्वांना वाटूं लागली. विकासाच्या कल्पनेंत ऐहिकतेवर आणि सुखवादावर भर देणारे कोणी होते, भूतदयेला आणि समत्वबुद्धीला कोणी प्राधान्य देत होते, तर शुद्ध बुद्धीला व अंतःस्फूर्तीला गौरवून कोणी ऐहिकते-चा धिक्कार करीत होते. परंतु ह्या मतभेदांना गौण स्थान होतें. विकासाचें मूलतत्त्व कोणीच नाकारीत नव्हते.

'व्यक्ति' आणि 'विकास' या नव्या कल्पनांनीं सन १८६५ ते १९१५ पर्यंतच्या काळांत झालेल्या मराठी तत्त्वमीमांसेंत निर्णायक स्थान पटकाविलें होतें, हा कांहीं केवळ योगायोग नव्हे. तो काळच असा होता कीं, राष्ट्राचें स्वातंत्र्य आणि विकास, तसेंच व्यक्तीचें स्वातंत्र्य आणि विकास यांबद्दल आपल्यामधील प्रत्येकजणाचें मन जागें झालें होतें व युयुत्सुहि झालें होतें. यूरोपमध्यें चौदाव्या शतकापासून अठराव्या शतकापर्यंतचें जें प्रबोधन झालें त्याची ही क्षीण आवृत्ति होती.

श्री. भांडारकर, रानडे, ज्योतिबा फुले, आगरकर, केशवसुत, आपटेप्रभृति विचारवंत व साहित्यिक जे विचार लोकांपुढें मांडीत होते त्यांत व्यक्तिवाद, समता व मानवधर्म यांची मांडणी स्पष्ट होती. 'तुतारी', 'आम्ही कोण ?' व 'नव्या मनूचा शिपाई' या काव्यांतून हें तत्त्वदर्शन उत्कट काव्यात्मक स्वरूपांत मांडलें गेलें आहे. उलट, कर्मयोगदर्शनांत व 'बी' कवीच्या काव्यांत जरी परंपरागत अध्यात्माची बैठक आहे, तरी सृष्टीची उभारणी व विकास या तत्त्वांची मांडणी आहेच. पारमार्थिक दृष्ट्या परतत्त्वाचा गौरव असला तरी या मांडणींत प्रवृत्तिमार्गाचाच घोष आहे. समकालीन मराठी समाजाच्या अंतर्बाह्य परिवर्तनाचा पडसादच ह्या तत्त्वचिंतनांत आणि साहित्यांत प्रत्ययाला येत आहे.

समाजांतील व्यक्तींच्या व समूहांच्या अनेक-विधतेमुळें व भिन्न आणि विरोधी मनोगतांमुळें तत्त्वमीमांसेंतहि हे परस्परविरोधी सूर निघालेले आपल्याला दिसत आहेत. अर्थात् तत्त्वमीमांसेचा हा सामाजिक संदर्भ झाला. प्रत्यक्ष तत्त्वमीमांसेचा विचार करतांना संदर्भ दाखविणें एवढेंच काम करून पुरत नाहीं; किंबहुना, खरें काम संदर्भ दाखविल्या-नंतरच सुरू होतें. तत्त्वमीमांसेचा विचार तत्त्वज्ञान-शास्त्राच्या विशिष्ट नियमानुसार करूनच पुढें पाऊल टाकावें लागतें.

वस्तु आणि चैतन्य यांचें द्वैत

म्हणूनच 'व्यक्ति' आणि 'विकास' या कल्पनांच्या मागें तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें कोणता विचार आवश्यक असतो, या प्रश्नाकडे आतां आपल्याला वळलें पाहिजे. या प्रश्नाचें सूत्ररूपानें उत्तर असें देतां येईल कीं, 'व्यक्ति' या कल्पनेची सिद्धता होण्यासाठीं व्यक्तीच्या भावनात्मक, संकल्पा-त्मक आणि ज्ञानात्मक व्यापारांना व्यवहारांत आणि तत्त्वचिंतनांत एक स्वतंत्र व निर्णायक सत्ता लाभावी





लागतें. यूरोपीय तत्त्वज्ञानाचा आद्यप्रवर्तक मानला गेलेला देकार्त (१५९६–१६५०) याच्या एका प्रसिद्ध सूत्राचें मर्म यांतच आहे. तो म्हणतो कीं, "बाकीच्या साऱ्या प्रमेयांबद्दल शंका घेत घेत मी एका अशा सत्यापर्यंत येऊन पोंचलों कीं, ज्या सत्याबद्दल कोठलीच शंका संभवत नाहीं; तें सत्य असें कीं, 'ज्या अर्थी मी ज्ञानसंपादन करूं शकतों त्या अर्थी मी आहेच.'" थोडक्यांत म्हणजे ज्ञानक्रियेच्या आधारानें 'व्यक्ति' या सत्याची स्थापना देकार्तनें केली, पण याचाच पर्याय किंवा अध्याहृत तत्त्व असें होतें कीं, 'व्यक्ति' हें जसें निरुपाधिक सत्य आहे तसाच ज्ञानाचा विषयहि सत्य आहे. बाह्यार्थ किंवा विश्व हेंहि मग अढळ सत्यच ठरतें.

व्यक्ति आणि विश्व यांचें द्वैत (dualism) किंवा चैतन्य (spirit) आणि वस्तु (matter) यांचें द्वैत अशा रीतीनें स्पष्टपणें स्थापन झाल्याशिवाय आधुनिक व्यक्तिवादाला तत्त्वज्ञानात्मक आधारच मिळाला नसता. यूरोपीय तत्त्वज्ञानाची सुरुवात या द्वैताच्या बीजापासून झाली आणि बेकन-(१५६१–१६२६) पासून कान्ट-(१७२४–१८०४) पर्यंत त्या तत्त्वज्ञानाचा जो विस्तार झाला तो या द्वैताबद्दलच्या अनेक परस्परविरोधी दर्शनांच्या रूपानें झाला. या द्वैतांपैकीं केवळ चैतन्यालाच सत्य मानून वस्तूंचा अभाव मानणारा चैतन्यवादी (Idealist) बर्क्ले (१६८५–१७५३) किंवा केवळ वस्तूंनाच सत्य मानून चैतन्याला 'रासायनिक वस्तु-संयोग' मानणारे फ्रेंच जडवस्तुवादी (Mechanical Materialists) हे या द्वैताचें कूट मात्र सोडवूं शकले नाहींत. यामुळेंच अज्ञेयवाद (Agnosticism), अनुभववाद (Empiricism) इत्यादि मध्यममार्गी दर्शनें निघालीं. आपल्याला परिचित झालेलीं मिल्ल (१८०६–१८७३) व स्पेन्सर (१८२३–१९०३) यांचीं हीं मध्यममार्गी दर्शनेंच विशेषतः ब्रिटनमध्यें प्रभावी ठरलीं. द्वैताचें हें कूटस्वरूप व त्यांच्या दृष्टीनें अज्ञेय स्वरूप, अगदीं स्पष्टपणें मांडण्याचें मोठें काम कान्टनें केलें व त्याच्यानंतर या कूटाचा उलगडा आपल्या क्रांतिकारक प्रतिभेनें करणारा हेगेल (१७७०–१८३१) पुढें आला.

विकासाचा अर्थ स्वयंगति

वस्तु आणि चैतन्य यांच्या द्वैतामध्यें जें कूट होतें असें मीं वर म्हटलें आहे, तें कूट कोणतें हें स्पष्ट केल्याशिवाय हेगेलच्या दर्शनाचें मर्म लक्षांत येणार नाहीं. शिवाय 'व्यक्ति' या तत्त्वाइतकेंच महत्त्वाचें जें 'विकास'चें तत्त्व त्याचा या साऱ्या तत्त्वमीमांसेंतील घडामोडींशीं असलेला घनिष्ठ संबंध स्पष्ट होणार नाहीं. ज्ञानाच्या किंवा एकंदर सर्वच व्यक्तिव्यापारांच्या बाबतींत 'ज्ञाता' आणि 'विषय' अशा तऱ्हेचें द्वैत आहे. यांत वरवर पाहतां कूट असें कांहीं नाहीं. पण जरा खोल शिरल्यावर यांतच अवघड प्रश्न उभे राहूं लागतात. उदाहरणार्थ, कार्यकारणभावाचें ज्ञान घ्या. हें ज्ञान ज्ञात्याला होतें हें खरें; पण प्रश्न असा निघतो कीं, कार्यकारणभाव हा वस्तूंत असलेला वस्तुगत धर्मच आहे कीं केवळ ज्ञात्याच्या बुद्धीला एक बौद्धिक चौकट (ideal category) आहे ? वस्तुमात्र जर अचेतन व जड असेल तर एक वस्तु दुसरीला कार्यरूपानें घडविते असें म्हणणें योग्य नाहीं, असें चैतन्यवाद्यांचें मत, आणि कार्यकारणभाव हा केवळ वस्तुनिष्ठ आहे असें जडवस्तुवाद्यांचें मत–अशा दोन टोंकांनीं कार्यकारणभावाचा विचार होणें अटळ होतें. यांतूनच मीं वर उल्लेखिलेले कूटप्रश्न निर्माण झाले.

यांत खरा प्रश्न असा होता कीं, जरी मन आणि वस्तुजगत् यांतील परिवर्तनशीलता व सृजनशीलता साऱ्याच तत्त्वचिंतकांना जाणवत होती, तरी या सृजनाचा मूल स्रोत मानवाच्या किंवा एकाद्या परतत्त्वाच्या चैतन्यांत आहे कीं वस्तूंतच आहे, असा वाद दोन परस्परविरोधी टोंकांनीं झुंजला जात होता. जडवस्तुवाद्यांच्या दृष्टीनें सृजनाचा स्रोत वस्तूंत होता आणि चैतन्य हें परावलंबी होतें. उलट, सृष्टींतील साऱ्या घडामोडींच्या मागें सृजनाला प्रेरक असें एक चैतन्यच असून त्या चैतन्याचाच अंश मानवी व्यक्तींत ज्ञानक्रियादि व्यापारांत प्रत्ययाला येतो, असें चैतन्यवाद्यांचें मत होतें.

हेगेलनें या द्वैताच्या कूटाचा आणि त्यासंबंधींच्या वादांचा एका अर्थी उपसंहार केला. जडवस्तुवाद्यांचा पूर्वपक्ष व चैतन्यवाद्यांचा उत्तरपक्ष

या दोहोंचाहि उपसंहार करून त्यानें एक नवा सिद्धान्त मांडला तो असा : सृजनाचा स्रोत प्रत्येक वस्तूच्या घडणींतच, तिच्या द्वंद्वात्मकतेंतच आहे. ' व्यक्ति ' असो, ' समष्टि ' असो, चेतन असो, अचेतन असो, किंबहुना अगदीं अमूर्त असा ' विचार ' असो, त्यांत द्वंद्व असतेंच. कारण द्वंद्वात्मकता हा मुळांत वस्तूंचा धर्मच आहे. आणि द्वंद्वात्मकता आहे म्हणून द्वंद्वांतूनच स्वयंगति (dialectics किंवा self-movement) किंवा वस्तूंची स्वगत अशी परिवर्तनक्षमता आहे. प्रत्येक वस्तूचा जन्म, स्थिति व लय हीं या द्वंद्वात्मकतेवर आधारलेलीं असून नवनिर्मितीहि या द्वंद्वात्मकतेंतून होत असते.

' गीतारहस्या 'मधील समन्वय

येथवर यूरोपीय तत्त्वज्ञानांतील द्वैतबीजाच्या विस्ताराचें व उपसंहाराचें जें सूत्र मीं सांगितलें त्याचा सन १९२८ पूर्वीच्या महाराष्ट्रीय तत्त्व-मीमांसेशीं संबंध कसा आहे तें आतां आपल्याला पाहतां येईल. मागेंच दर्शविल्याप्रमाणें सन १८६५ पासून १९१५ पर्यंतच्या काळामध्यें ' व्यक्ति ' आणि ' विकास ' ह्या कल्पना येथें दृढमूल झाल्या होत्या. साहजिकच त्या काळांतील तत्त्वचिंतनहि ' वस्तु ' आणि ' चैतन्य ' यांच्या उघड व स्पष्ट द्वैतानें भारलेलें होतें. आपला संबंध अर्थात् फ्रेंच जडवस्तुवाद्यांच्या मतांशीं आला नाहीं व आपलें नातें लॉक, मिल, स्पेन्सर या मध्यममार्गी अज्ञेयवाद्यांशीं आणि कान्ट व शोपेनहार या चैतन्यवाद्यांशीं जुळलें. पॉल डायसन-प्रभृति तत्त्वज्ञांनीं उपनिषदांच्या तत्त्वविचारांची कान्टच्या दर्शनाशीं एकरूपता कल्पिली व कान्टच्या दर्शनाचा स्वीकार करण्याचा मार्ग आम्हांला सुलभ करून दिला. कान्टनंतरच्या तत्त्वचिंतनाशीं, विशेषतः हेगेलच्या दर्शनाशीं, आपल्याकडील विचारवंतांचा जवळजवळ परिचयच झाला नाहीं. '-रहस्या 'मध्यें हेगेलचे अवघे एक-दोन ओझरते उल्लेख आहेत यावरून हें दिसून येईल.

सन १८६५ नंतरच्या ५० वर्षांपैकींच्या पूर्वकालांत मिल्ल स्पेन्सरच्या अज्ञेयवादाचा आणि मध्यममार्गी विवेकवादाचा व अनुभववादाचा मार्ग चोखाळणारा एक पंथ महाराष्ट्रांत होता व दुसरा पंथ अज्ञेयवादाला ' नास्तिक ' मानून अव्हेरीत होता, हें मीं आधींच उल्लेखिलें आहे. यांपैकीं लोकमान्यप्रभृतींच्या दुसऱ्या पंथाला जेव्हां कान्ट, शोपेनहार, ग्रीनप्रभृतींच्या चैतन्यवादी दर्शनांचा आधार मिळाला तेव्हां अज्ञेयवाद्यांचा पक्ष दुर्बल होत चालला. प्रबोधनयुगाच्या उत्तरकालांत तर हा अज्ञेयवाद्यांचा पक्ष खचतच गेला व अशा रीतीनें सन १९१५ च्या सुमारास 'गीतारहस्या'चें चैतन्यवादी दर्शन सर्वश्रेष्ठ ठरूं शकलें.

लोकमान्यांनीं अज्ञेयवाद्यांच्या दर्शनाचें, व्यक्ति-वादाचें व सुखवादाचें खंडन करून जो विचार मांडला तो परमार्थतः अद्वैताच्या भूमिकेवर आधार-लेला आहे. पण खोलवर पाहिलें असतां तो द्वैताला डावलूं शकलेला नाहीं. ' व्यक्ति ' आणि ' विश्व ' यांचें सत्यच रहस्यकारांच्या कर्मयोगाचें अधिष्ठान आहे. व्यक्तीनें प्रवृत्तिपर व्हावें आणि या विश्वाच्या सत्याशीं झुंज घ्यावी हें युयुत्सु तत्त्वच त्यांनीं सांगितलेलें आहे. त्यांच्या टीकेचा रोख सुखवादावर आणि जडवादावर आहे; पण तेवढाच प्रखर मारा त्यांनीं शांकरमताशीं संलग्न असलेल्या कर्मसंन्यासावर केला आहे. अर्थात् हें खरें कीं, व्यक्तीच्या स्वार्था-पेक्षां व सुखापेक्षां तिच्या कर्तव्यबुद्धीवर त्यांनीं भर दिला आहे. याचें एक कारण असें आहे कीं त्यांची दृष्टि ' राष्ट्र ' या समष्टीनें भारलेली होती; ' व्यक्ति-सुखवादा'चें अराजक त्यांना नको होतें. दुसरीकडे, समतेच्या व मानवधर्माच्या त्यांच्या कल्पनाहि मर्यादित व कुंठित असल्यानें त्यांना व्यक्तीच्या व बहुजनांच्या सुखाची कल्पना व्यापक विकासाच्या अर्थानें ग्राह्य वाटली नाहीं. निष्काम कर्तव्य-पालनाचा आदेश देणें आणि सृष्टीच्या व मानवाच्या विकासाला एका परतत्त्वाची अनाकलनीय लीला मानणें हेंच त्यांना रुचलें. परंपरागत अशा वर्णाधिष्ठित समाजरचनेंत एकदम उलथापालथ होऊन जावी असें त्यांना वाटत नव्हतें. त्यांच्या कर्मयोगदर्शनाची अशी घडण झाली होती.

'-रहस्या'नंतरचा मानवतावाद (Humanism)

सन १९१५ नंतरच्या काळांत जें तत्त्वचिंतन येथें झालें त्यांत मुख्य फरक हाच होत गेला कीं, व्यक्ति-वादाच्या मर्यादा व स्पर्धात्मक व्यक्तिवादाचे आसुरी परिणाम येथील विचारवंतांच्या दृष्टींत भरत चालले.





श्री. वा. म. जोशी, श्री. शंकरराव जावडेकरप्रभृति तत्त्वचिंतकांनीं अज्ञेयवाद आणि रहस्यकारांचा कर्मयोग या दोहोंचा स्वीकार केला खरा; पण या दोन्ही दर्शनांच्या पुढें वाट चांचपडण्यासहि त्यांनीं सुरुवात केली. 'व्यक्ति' हें सत्य त्यांनीं अव्हेरलें नाहीं; पण व्यक्ति जगावयाची, नांदावयाची व उन्नत व्हावयाची असेल तर 'समाज' हें सत्य मानलेंच पाहिजे, असा विचार त्यांनीं मांडण्यास प्रारंभ केला. राष्ट्रीय आणि सामाजिक विकासाचें सूत्र ते शोधूं लागले. विकासाचें हें सूत्र किंवा मूल-स्रोत व्यक्तीच्या विवेकशीलतेंत आहे, त्यागांत आहे का ईश्वरांशांत आहे याचा हा शोध अद्वैतावर आधारलेल्या सर्वभूतात्मैक्याच्या व मानवधर्माच्या अनुसंधानानें चालू असतांनाच, रशियन राज्यक्रांतीचे पडसाद महाराष्ट्राच्या भूमींत उमटूं लागले. समाज-विकासाचा स्रोत बाहेर कोठें नाहीं, तो समाजाच्या अंतर्यामांतच आहे, द्वंद्वात्मकतेंत आहे, हें सांगणारें वर्गक्रांतीचें तत्त्व अस्फुटपणें ऐकूं येऊं लागलें.

अशा या काळाला एका नव्या प्रबोधनाचा उषःकाल म्हटलें असतां त्याचें योग्य वर्णन होईल. पहिल्या प्रबोधनाचें केंद्र 'व्यक्ति' हें सत्य होतें. आतां या नव्या युगाचें केंद्र 'व्यक्ति' या अपूर्ण सत्याला पूर्ण करणारें 'मानवते'चें सत्य होतें. यूरोपांतहि सन १८३० ते सन १८८० पर्यंतच्या अर्धशतकांत हीच घडामोड झालेली आपल्याला दिसते. व्यक्ति-वादाचें अपूर्ण आणि परिणामतः आसुरी स्वरूप दिसूं लागतांच तेथेंहि ख्रिश्चन 'समाजवादी' व तत्सम इतर अनेक 'समाजवादी', वस्तुतः मानवतावादी पंथ निघाले. इमर्सन, ओवेनप्रभृति विचारवंत एका नव्या मानवतेचा व समाजसत्तावादाचा आदर्श लोकांपुढें मांडूं लागले. त्यांच्याच पुढें एक पाऊल टाकून मार्क्सनें आपलें तत्त्वदर्शन रचिलें. याच कारणपरंपरेमुळें व या यूरोपीय विचारवंतांच्या प्रभावानेंहि महाराष्ट्रांत मानवतावादी विचार सुरू झाले. या विचारांचें अधिष्ठान यूरोपांत जसें प्रथम धार्मिक होतें तसेंच येथेंहि तें धार्मिक आणि चैतन्यवादी तत्त्वदर्शनाच्या परिसरांत होतें. त्याला वेदान्ताच्या सर्वभूतहितबुद्धीचें व आध्यात्मिक समतातत्त्वाचें अधिष्ठान घेतलें जात होतें. गांधीजींचा राजकीय आचार व तात्त्विक विचार हे या चैतन्य-निष्ठ मानवधर्मावर अधिष्ठित आहेत व श्री. जावडेकर हे त्या विचारांचे महाराष्ट्रांतील प्रवक्ते आहेत.

जडवस्तुवादी स्वरूपांत मार्क्सवाद

या नव्या प्रबोधन-युगाच्या प्रारंभीं व्यक्तिवादाची अपूर्णता ओळखून समाजवादाकडे झुकणारे परंतु चैतन्यवादाची (परिचित भाषेंत सांगावयाचें तर 'अध्यात्मा'ची) बैठक दृढ ठेवणारे आ. जावडेकरप्रभृति तत्त्वचिंतक आपल्याच चष्म्यांतून परंतु सहृदयतेनें मार्क्सवादाकडे पाहूं लागले. अशा वेळीं त्यांच्या या नव्या दृष्टीचें आदरानें स्वागत करणें हें मार्क्सवाद्यांचें कर्तव्य होतें. तसेंच त्यांच्या-पुढें मार्क्सच्या तत्त्वचिंतनाची मांडणी करून चैतन्य-वादी समाजवाद आणि मार्क्सचा वस्तुवादी समाजवाद यांतील फरक विशद करणें हेंहि आवश्यक होतें. या लेखांत पूर्वी मीं ज्या चर्चेचा उल्लेख केला आहे त्या चर्चेंत डॉ. सरदेसाई यांनीं आ. जावडेकरांच्या भूमिकेचें या आदराच्या भूमिकेवरून स्वागत केलें आहे व त्यांच्या चैतन्यवादी भूमिकेचें खंडनहि केलें आहे. परंतु दुर्दैवानें हें खंडन करतांना मार्क्सच्या द्वंद्वात्मक-स्वयंगति-वस्तुवादाची मांडणी न करतां त्यांनीं जडवस्तुवादाची मांडणी केली आहे. ती कशी तें थोडक्यांत आपण पाहूं.

मागें मीं हेगेलच्या दर्शनाचा उल्लेख करतांना म्हटलें आहे कीं, परिवर्तनक्षमतेचा धर्मच सर्व वस्तूंत आहे हें तत्त्व हेगेलनें मांडलें. परंतु या विश्वात्मक अशा स्वयंगतीच्या धर्माचें सूत्र सांगतांना त्यानें विश्वालाच एका परचैतन्याच्या स्वयंगतीचें (विकासाचें) मूर्त रूप मानलें. या अर्थी हेगेल हा चैतन्यवादीच होता. त्याच्या मागोमाग फायरबाख हा त्याच्या शिष्यानें या परचैतन्याच्या जागीं मानवचैतन्याची स्थापना केली. मानवाच्या ठिकाणीं विवेक, प्रेम इत्यादि जे गुण आहेत त्यांच्या विकासांतच साऱ्या विश्वात्मक गतीचें रूप त्यानें कल्पिलें. मार्क्स हा हेगेलचा शिष्य आणि फायरबाख-चाहि शिष्य होता; पण फायरबाखच्या मानव-चैतन्याचाहि अव्हेर करून त्यानें असें प्रतिपादन केलें कीं, स्वयंगति ही विश्वात्मक आहे, पण ती परचैतन्यावर अवलंबित नसून वस्तुनिष्ठच आहे.





अर्थात् ही स्वयंगति चेतनांत तशीच अचेतनांत आहे. जडवस्तुवाद्यांशीं, तशीच चैतन्यवाद्यांशीं ही स्पष्ट फारकत करून घेऊन मार्क्सनें आपलें दर्शन सांगितलें व त्यांत अशा एका विश्वाची कल्पना मांडली कीं, जें यंत्रारूढ मार्गेप्रमाणें जडवस्तूंचें भ्रमणहि नाहीं व चैतन्याच्या विकासासाठीं सूर्त झालेली (किंवा सांख्यदर्शनांतील प्रकृतीप्रमाणें पुरुषापुढें नाचणारी) परावलंबी सृष्टीहि नाहीं. विश्व स्वयंगतिशील आहे आणि त्यांतच मानवी समाज आणि व्यक्ति उत्पन्न झाल्या आहेत. समाजाला आणि व्यक्तीला 'पदार्थधर्माच्या शृंखला' बांधून ठेवीत नाहींत आणि मनोरथांतून हवें तसें भरकटूंहि देत नाहींत. पदार्थधर्माचे किंवा विश्वांतील स्वयंगतीचे नियम आकलन करून, तसेंच व्यक्तींच्या मनाचे व समाजाचे नियम आकलन करून व्यक्तीला समाजाचें इष्ट तें नियोजन करतां येईल, स्वतःच्या मनाचें नियोजन व विकास करतां येईल व अखंड विकासशील अशा संस्कृतीची साधना करतां येईल.

मार्क्सच्या या दर्शनांत व्यक्तीचें स्वातंत्र्य, विवेकशीलता, नीतिपरता, मानवजातीच्या विकासाचें ध्येय या सर्व्यांना संक्षेप तर नाहींच, उलट या साऱ्या समष्टिधर्मांचा व व्यक्तिधर्मांचा विकास कसा करावा हेंच सांगितलें आहे. मार्क्सनें चैतन्याला विश्वाचा आधार मानलेला नाहीं, पण मानवी चैतन्याला म्हणजे मानवी प्रज्ञेला, अंतःस्फूर्तीला, भावनात्मकतेला व स्वातंत्र्याला जड मानलेलें नाहीं. उलट, या चैतन्याला वस्तुज्ञानाच्या आधारावर मानवोचित संस्कृति कशी निर्मितां येईल हेंच तर त्यानें कंठरवानें सांगितलें आहे.

कॉ. सरदेसाई यांनीं मात्र ही मार्क्सवादी दृष्टि न ठेवतां असें म्हटलें आहे कीं, "आपले विचार व त्याचप्रमाणें आपल्या भावना ह्या आपल्या शरीरांतील अतिशय सूक्ष्म रासायनिक क्रिया आहेत असें हल्लीं बर्ट्रांड रसेलसारख्या शास्त्रज्ञांस वाटूं लागलें आहे." ('लोकशिक्षण', नोव्हेंबर १९२९, पा. ७३०-३१). "परिवर्तनाचें कारण जडवाद्यांच्या मतें निसर्गांतील अणूरेणूंत वसत असलेलें आकर्षण व प्रत्याकर्षण हें होय. या मतानुसार प्रत्येक पदार्थाला त्याच्या अंतःस्थ असणारी विरोधशक्ति चलन देत असते." –(कित्ता). मानवी विचारांना रासायनिक (जड) स्वरूप देऊन स्वयंगतीच्या तत्त्वाला आकर्षण-प्रत्याकर्षण या न्यूटनप्रणीत यंत्रशास्त्रीय तत्त्वाचें विपर्यस्त स्वरूप दिल्यावर साहजिकच समाजवाद ही एक हेतुशून्य व 'निसर्गक्रमा'नें आपोआप येणारी समाजाची अवस्था त्यांना वाटते! ते म्हणतात : "परिणतीचे मायापाश तोडून टाकल्यामुळें जडवादी आस्तिकवाद व हेतुवाद यांच्या गुंतावळ्यांतहि गुरफटत नाहीं."—(कित्ता–पान ७३३). हेतुवादच नाहींसा केल्यावर कम्यूनिझमच्या अवस्थेबद्दल ते म्हणतात : "एकाला मानवजाति ज्या कल्पनेचें आविष्करण आहे तिचें प्रतिबिंब कम्यूनिझममध्यें दिसतें, तर दुसऱ्याला जडद्रव्याच्या एका ठराविक विकासावस्थेचें कम्यूनिझम हें कार्य वाटतें..." (पान ७३५).

अर्थात् जेथें हेतूचा प्रश्न उरत नाहीं तेथें व्यक्तिस्वातंत्र्या-(free will)चा प्रश्नहि उरत नाहीं व तसाच निष्कर्ष कॉ. सरदेसाई यांनीं काढला आहे. त्यांनीं खरें म्हणजे हेगेल, फायरबाख आणि मार्क्स यांच्या तत्त्वदर्शनांचा परस्परसंबंधच ओळखिलेला नाहीं व साऱ्या अध्यात्मवादाला 'जगन्मिथ्यावादा'चें स्वरूप बळेंच देऊन त्याचें खंडन केलें आहे. अर्थात् वरील सर्वच मांडणी जडवस्तुवादी आहे आणि मार्क्सवादाशीं विसंगत आहे, हें आज खुद्द कॉ. सरदेसाईच मान्य करतील. परंतु तत्त्वमीमांसेच्या क्रमांत त्या काळीं कशी मांडणी त्यांच्या हातून झाली हें पाहणें आवश्यक म्हणून मीं हें विवेचन केलें आहे.

कर्मयोगाची मार्क्सवादाशीं गल्लत

साऱ्या विश्वांतच द्वंद्वात्मकता आहे असें सांगणाऱ्या मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाचा आविष्कारहि द्वंद्वात्मकतेनें व्हावा हें जणूं काय सिद्ध करण्यासाठीं मार्क्सच्या दर्शनाचा वर सांगितलेला जडवस्तुवादी विपर्यास सव्याज भरून काढणारी तत्त्वमीमांसा सन १९४० सालीं श्री. पां. वा. गाडगीळ यांनीं मांडली. 'मार्क्सचा भौतिकवाद' हें त्यांचें पुस्तक वस्तुतः मार्क्सचें दर्शन यथार्थतेनें मांडण्याच्या हेतूनें त्यांनीं लिहिलें आहे. परंतु त्यांच्या मनाची घडण अभावितपणें आ. जावडेकरांप्रमाणें चैतन्यवादीच राहिली असल्यामुळें, त्यांनीं मार्क्सच्या





दर्शनांतील वस्तुनिष्ठेला बराच संक्षेप देऊन, स्वयंगतीच्या तत्त्वाला डावलून, मानवी कर्तृत्वाला अवास्तव व जवळजवळ निरंकुश स्थान दिलें आहे. " मनुष्यकर्तृत्वावर मार्क्सचा मुख्य भर असल्यानें मार्क्सवाद हा कर्तृत्ववाद अथवा कर्मयोग होय असें माझें मत आहे " असें ते सांगतात--(पा. ९६). शिवाय असेंहि ते सांगतात कीं, " ही डायलेक्टिक अथवा विरोधविकासपद्धति मनुष्येतर सृष्टीला लावण्याचाहि आग्रह मार्क्सनें धरलेला नाहीं " (पान ९२). केवळ ' मनुष्यकर्तृत्वावर भर ' देण्याचाच हा प्रश्न असता तर श्री. गाडगीळांचें मत विचारांत घेतां आलें असतें. पण त्यापलीकडे जाऊन त्यांनीं मार्क्सनें कधींच न मांडलेलीं प्रमेयें त्याच्या नांवावर मांडून ठेविलीं आहेत ! मनुष्यकर्तृत्वावर भर देण्याच्या भरांत मनुष्यालाच विश्वाचें चालकत्व देवून ते म्हणतातः " पण जड व निश्चित अशा सृष्टिधर्मांतून हा विकासगुण कसा निर्माण होणार ही शंका त्यालाहि आलीच. या शंकेचें उत्तर देण्यासाठीं जड अशा निश्चित गुणधर्मवान् सृष्टींत जो नित्य विकास दिसतो त्याच्या तळाशीं नित्य बदलणारें काय आहे याचें त्यानें इतिहासांत खोल शिरून संशोधन केलें. आणि या नित्य विकासास माणसाचें कर्तृत्व—माणसाचें एका विशिष्ट क्षेत्रांतील कर्तृत्व—कारण आहे, असें त्यास आढळून आलें. हें विशिष्ट क्षेत्र म्हणजे धनोत्पादनाचा खटाटोप होय " (पान ३४).

सारांश, मानवी कर्तृत्वालाच (किंवा धनोत्पादनाला !) विश्वात्मक स्वयंगतीचा स्रोत मानण्यास श्री. गाडगीळ तयार आहेत. वर मीं सांगितल्याप्रमाणें फावरबाखचें दर्शन अशा प्रकारचें मानवाधिष्ठित होतें. मार्क्सपासून उलट फावरबाखपर्यंत प्रवास करून श्री. गाडगीळांनीं वस्तुतः मार्क्सवादांत भर तर टाकलेली नाहींच; शिवाय, मार्क्सचें दर्शन यथार्थतेनें सांगण्याची प्रतिज्ञाहि त्यांनीं पुरी केलेली नाहीं.

वरील विवेचनांत सन १९२९ नंतरच्या मार्क्सवादी लेखकांपैकीं आ. जावडेकर, श्री. सरदेसाई व श्री. पां. वा. गाडगीळ यांचाच तेवढा उल्लेख मी करूं शकलों हें खरें. त्यामुळें श्री. मानवेंद्र रॉय यांच्या तत्त्वमीमांसेचा व त्यांच्या महाराष्ट्रीय शिष्यांच्या मांडणीचा परामर्श मला घेतां आलेला नाहीं. रॉयवादी तत्त्वमीमांसेचा आज नवमानवतावादी आविष्कार लोकांपुढें आहेच. त्या आविष्काराच्या मागें जाऊन रॉयवादी भूमिकेचें विश्लेषण केलें तर आपल्याला आढळून येईल कीं, विवेकवाद (Rationalism), मानवधर्म (Humanism), व्यक्तिवाद (Individualism) यांच्या परिसरांतच रॉयवादाची उभारणी व परिणति होते. चैतन्यवादाचें खंडन करूनहि मार्क्सचा वस्तुवाद श्री. रॉय यांना पूर्णतया पटत नाहीं. त्यामुळेंच कधीं जडवस्तुवादाकडे कलंडणारीं तर कधीं मानवधर्माचें फावरबाखप्रणीत दर्शनासारखें निरूपण करणारीं मतें महाराष्ट्रांतील तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशीप्रभृति रॉयवाद्यांनीं मांडलेलीं आढळतात. अर्थात् श्री. जोशी यांनीं मार्क्सवादाच्या तत्त्वदर्शनावर लिहिलेली लेखमाला पुरी झाल्यानंतरच त्यांच्या मांडणीचा नीट विचार करणें सोपें होईल.

मार्क्सवाद, विशेषतः मार्क्सचें तत्त्वदर्शन अभ्यासतांना युरोपीय पार्श्वभूमीचा विचार न केला तर तें दर्शन समजूं शकत नाहीं. उलट गैरसमजच होतात. त्याप्रमाणें, मार्क्स-दर्शनाचा येथील आविष्कार अभ्यासितांना येथील पूर्वभूमिका समजावून घेणें आवश्यक ठरतें. व्यक्ति व समाज यांपैकीं व्यक्तीला मार्क्सनें संक्षेप दिला आहे, चैतन्य व वस्तु यांपैकीं चैतन्याला त्यानें छेद दिला आहे, ध्येयवाद आणि नैतिक स्वातंत्र्य यांचें अस्तित्वच न मानतां मार्क्स फक्त सामाजिक कार्यकारणभाव (ऐतिहासिक नियति) मानतो, विकासाला तो फक्त अनिवार्य परिणाम मानतो व माणसाला वस्तु-विकास-क्रमांतील एक मूढ साधन मानतो—इत्यादि अनेक आक्षेप किंवा पूर्वग्रह मार्क्स-दर्शनाबद्दल आहेत. ते पूर्वग्रह कसे उत्पन्न झाले, ते दृढ होण्यास कोणीं अभावितपणें मदत केली व ते नाहींसे करण्यासाठीं काय केलें पाहिजे, या प्रश्नांचीं उत्तरें द्यावयाचीं, तर मार्क्स-दर्शनाची समग्र मांडणी व ऊहापोहच करावयास हवा.

श्री. पु. ह. पटवर्धन

कृष्णमूर्तींचें जीवनदर्शन

आपल्याकडे तत्त्वज्ञानाचा पर्यायवाचक शब्द 'दर्शन' असा आहे. 'दर्शन' या शब्दाचे संस्कृतांत दोन अर्थ आहेत. परमसत्याची साक्षात् अनुभूति हा एक अर्थ व या अनुभूतीच्या आधारावर रचलेलें सुसंगत व तर्कशुद्ध किंवा बुद्धिगम्य शास्त्र हा दुसरा. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञांनीं या दुसऱ्या अर्थालाच अधिक प्राधान्य दिलेलें आहे. एकाद्या गृहीत कृत्यापासून तर्कशुद्ध शास्त्र निर्माण करून विश्वाचा सुसंगत अन्वयार्थ लावून दाखविणें हें तत्त्वज्ञानाचें लक्षण आहे असें पाश्चात्त्य मानतात.[१] आत्मानुभवाला गूढवाद (Mysticism) या स्वतंत्र नांवानें ते संबोधतात.

आपल्याकडे याच्या अगदीं उलट स्थिति आहे. सत्यसंशोधनाचे हे दोन्हीहि मार्ग अविरोधानें एकत्र नांदत आले आहेत. बौद्धिक कुतूहलापेक्षां मानसिक शांतीसाठीं भारतीय मनाला तत्त्वज्ञानाची ओढ वाटत आली आहे. तत्त्वज्ञान म्हणजे मोक्षाचा मार्ग असें आपल्याकडे समजलें जातें. जीवन म्हणजे 'क्रॉसवर्ड पझल' नाहीं किंवा तत्त्वज्ञान तें कोडें सोडविण्यास मदत करणारा शब्दकोश नाहीं! जीवनांतील आनंद अनुभवणें हेंच तत्त्वज्ञानाचें सारसर्वस्व आहे असें आपण मानीत आलों आहों! तत्त्वज्ञ व्युत्पन्न पंडित असो वा नसो, तो जीवनवीर असावा, 'वीतरागभयक्रोध' अशी मनाची सम अवस्था त्याला प्राप्त झालेली असावी, तो सच्चिदानंदरूप असावा अशी भारतीय मनाची अपेक्षा असते.

कृष्णमूर्ति हे वर वर्णन केलेल्या भारतीय परंपरेंत शोभणारे एक प्रतिभासंपन्न तत्त्वचिंतक आहेत, जीवनाचे श्रेष्ठ उपासक आहेत. स्वानुभवावर त्यांची बैठक आहे. नित्याच्या जीवनापेक्षां वेगळी अशी कांहीं साधना आहे असें ते मानीत नाहींत. जीवनांतील संघर्ष, दास्य व दुःख नाहींसें कसें करता येईल ही त्यांची तळमळ आहे.

आशेचे अग्रदूत

आधुनिक जगांतील तत्त्वज्ञानें व क्रांतिशास्त्रें तिसरें महायुद्ध टाळण्यास असमर्थ ठरत आहेत हें पाहून भ्रान्त व बेचैन झालेले जीव विश्वशांतीचा परिणामकारक मार्ग शोधीत आहेत. सर्व जगांतच एक प्रकारची अश्रद्ध उदासीनता व आगतिकता निर्माण झालेली दिसते. पाश्चात्त्य विचारवंत व क्रांतिकारक ध्यानधारणा, योगसाधना, पौरस्त्य वेदान्त यांसारख्या आध्यात्मिक मार्गांकडे वळत आहेत असें आज आपण पाहातों. जगामध्यें वाढत असलेल्या वैचारिक गोंधळाचेंच हें एक लक्षण आहे. द्वेष, लोभ यांसारख्या विकारांपासून मानवाची 'मुक्तता' होण्याऐवजीं विज्ञानयुगामध्यें हे सर्व विकार प्रकर्षानें बळावले. या विकारांना सामूहिक स्वरूप व प्रतिष्ठा प्राप्त झाली. ही परिस्थिति पाहून जगांतील कित्येक अव्वल दर्जाच्या विचारवंतांनीं

---

१. "Speculative Philosophy can be defined as the endeavour to frame a coherent logical necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted." –Dr. A. N. Whitehead





आधुनिक संस्कृतीची आशाच सोडून दिली आहे. जगांत 'पंचविसावा तास' येऊन ठेपला आहे, म्हणजे जगाचा प्रलयच येऊन ठेपला आहे असें अनेक तत्त्वचिंतक उघडपणें प्रतिपादूं लागले आहेत.

हें सर्व दिसत असूनहि मानवी सत्प्रवृत्तीवर श्रद्धा असलेल्या असंख्य व्यक्ती जगभर पसरलेल्या आहेत. मानवाचा विनाश होऊं नये अशी त्यांच्या अंतःकरणाला तळमळ आहे. जुन्या निष्ठा, जुने संकेत, जुन्या संस्था या निरुपयोगी आहेत अशी खात्री वाटून, त्यांचा त्यांनीं धैर्यानें त्याग केला आहे. सत्प्रवृत्त मानव आज अत्यंत एकाकी व निराधार बनला आहे, असें दिसत असूनहि त्यांच्या हृदयांत आशेचें स्पंदन थांबलेलें नाहीं. कांहीं झालें तरी मानव नष्ट होणें शक्य नाहीं, असें त्यांचा आंतला आवाज त्यांना सांगतो आहे. या त्यांच्या आशेतून व आस्तिक्यवृत्तींतून एक नवीन जीवनधारा प्रकट होत आहे. चिंतनशील-तेच्या शिंपल्यांत एक नव मौक्तिक निर्माण होत आहे. हीच नव्या जगाची आशा आहे. या आशेचे कृष्णमूर्ति अग्रदूत आहेत. आजचीं तत्त्वज्ञानें व क्रांतिशास्त्रें विनाशाकडे नेत आहेत अशी ज्यांची खात्री पटली आहे, विश्वशांति व मानवप्रगति अहिंसक उपायांनींच झाली तर निर्माण होणें शक्य आहे अशी ज्यांची श्रद्धा आहे, त्यांनाच कृष्णमूर्तींच्या दृष्टिकोनांत तथ्यांश आढळेल.

गेलीं दहा-पंधरा वर्षें कृष्णमूर्ति जगभर हिंडत आहेत. ठिकठिकाणीं ते प्रवचनें देतात व श्रोत्यांशीं सामुदायिक चर्चा करतात. डॉ. बेझंट यांनीं त्यांच्या-साठीं एक जागतिक संस्था तयार केली होती. पण सन १९२८ सालीं कृष्णमूर्तींनीं ती संस्था बरखास्त केली. 'थिऑसफिकल सोसायटी'चे किंवा कोणत्याहि पंथाचे किंवा संप्रदायाचे ते सभासद किंवा नेते नाहींत. त्यांचा स्वतःचा असा कोणताहि पंथ नाहीं, संघ नाहीं, आश्रम नाहीं. ते अनिकेत आहेत. एकटे राहतात. "माझें सत्य मी समाजापुढें मांडतों. व म्हणून मला समाजाकडून निर्वाहापुरतें अन्नवस्त्र व निवारा घेण्यांत भिंधेपणा वाटत नाहीं" असें ते सांगतात.

माणसांच्या विविध संबंधांत 'मी' चा शोध

समाज व संस्था स्थितिप्रिय असतात. खरी क्रांति व्यक्तिमात्रांच्या अंतःकरणांत होत असते. म्हणून कृष्णमूर्तींचा सर्व भर व्यक्तीवर आहे. जगाची समस्या ही वस्तुतः व्यक्तीची समस्या आहे, (World-problem is the Individual problem) असें त्यांचें पहिलें सूत्र असतें. "तुम्हीं काय करावें आणि करूं नये, हें सांगण्यासाठीं किंवा एकादा नवा विचार अथवा ध्येय तुम्हांला शिकविण्यासाठीं मी प्रवचन देत नाहीं. विश्वसुधारणेचा एकादा मोहक आराखडा (blue-print) मीं तयार केलेला नाहीं. आपण एकत्र चर्चा करून प्रश्न काय आहे हें समजावून घेण्याचा प्रयत्न करूं. प्रश्नाच्या उत्तराची माझ्याकडून अपेक्षा करूं नका. प्रश्न समजणें हेंच फार महत्त्वाचें आहे. प्रश्नाचा विचार कसा करावा हें प्रथम समजावून घेतलें पाहिजे. विचार करणाराला मी कोण आहे हें प्रथम नीट समजल्याशिवाय तुम्ही विचारच कसा करणार ? 'मी कोण ?' हें ज्ञान झाल्याशिवाय विचाराला सुरुवातच करतां येत नाहीं. कोणताहि प्रश्न सोडवावयाचा म्हणजे प्रश्न उपस्थित करणाऱ्याचें स्वरूप काय-म्हणजेच स्वतःचें स्वरूप काय, हें प्रथम समजून घ्यावें लागतें. हें स्वतःसंबंधींचें ज्ञान जगापासून अलग होऊन किंवा एकान्तवास स्वीकारून होणार नाहीं. समाजाशीं असणाऱ्या माणसाच्या विविध संबंधांत मानवाचें वास्तवरूप व्यक्त होत असतें. हे संबंध जागरूकपणें अवलोकन करणें हेंच 'मी कोण ?' हें समजण्याचें एकमेव साधन आहे."

ज्याला आपण ज्ञान म्हणतों तें पुष्कळसें शब्द-ज्ञानच असतें. तें पोकळ असतें. शब्द म्हणजे 'वस्तु' नव्हे (the word is not the thing). ते असें निक्षून सांगतात कीं, "हें आत्मज्ञान होण्यास कोणत्याहि बाह्य उपचारांची किंवा साधने-ची आवश्यकता नाहीं. गुरु, संप्रदाय, दीक्षा, उपासना वगैरे बाह्य गोष्टी आत्मज्ञानाला मदत करण्याऐवजीं आत्मज्ञानाच्या वाटेंतील अडथळेच आहेत. 'मी कोण ?' याचा शोध लावणें हा सत्य-शोधनाचा एकमेव मार्ग आहे. सत्य ज्याचें त्यानेंच शोधावयाचें असतें. गीता किंवा शंकराचार्य तें काम करूं शकणार नाहींत. सत्याची प्राप्ति व्हावयाची तर मन अत्यंत स्तब्ध व शांत असलें पाहिजे. जों-पर्यंत दुसऱ्या कोणाचे विचार, मग तो केवढा मोठा





का असेना, आपल्या डोक्यांत घोळत आहेत तों-पर्यंत आपलें मन निस्तब्ध होऊंच शकत नाहीं, पूर्णपणें रितें होत नाहीं. मन पूर्णपणें रितें होईल तेव्हांच तें सत्यानें पूरित होण्याची आशा आहे. तेव्हां मनावरील सारे संस्कार व पूर्वग्रह प्रथम खंबीरपणें दूर केले पाहिजेत. शब्दज्ञानाचा अंत होतो तेव्हांच मनाची अस्थिरता शान्त होते व मन निस्तब्ध बनतें. (Therefore all influence, all conditioning must cease. Only in that state, when all knowledge has ceased, is there an ending and therefore the aloneness of truth). "

धर्मासंबंधीं बोलतांना ते म्हणतात कीं, "वास्तवतेचें दर्शन म्हणजे धर्म (Religion is the uncovering of reality). श्रद्धा किंवा सत्याचा शोध म्हणजे धर्म नव्हे." कारण ज्याला आपण सत्याचा शोध म्हणतों तो देखील आपल्या कल्पनांचाच पाठलाग होय. विचार करणारा कोण म्हणजे त्याचें स्वरूप पाहाणें हाच धर्म होय.

युक्तिवादानें शांति मिळत नाहीं

जागतिक युद्ध व शान्तता या प्रश्नांची चर्चा करतांना कृष्णमूर्तींच्या स्वतंत्र प्रतिभेचें प्रत्यंतर येतें. ते म्हणतात: " माणूस भौतिक किंवा आर्थिक कारणामुळें शांततावादाचा पुरस्कार करतो. शांततावादाच्या प्रसारासाठीं आपण नानातऱ्हेचे युक्तिवाद शोधीत असतों. पण युक्तिवाद का शांतता निर्माण करूं शकेल ? जें मन शांततेचा युक्तिवाद करतें तेंच मन युद्धाचीं बीजें पेरीत असतें. अहिंसा, जागतिक शांति हीं प्रयत्नसाध्य ध्येयें आहेत आणि युक्तिवादानें हळूहळू त्यांची प्राप्ति करूं असें आपण मानलें, तर त्यांत कांहीं तरी तथ्य आहे का ? शांतता ही जीवनाची सहज अवस्था आहे. माणसाला ती जर प्राप्त झाली, तर ती सदैव प्रत्ययाला आली पाहिजे. (Peace is a state of being, not in the future or in the past but now). तुम्ही शांततेचे पुजारी म्हणवितां पण दैनंदिन आचार-विचारांत तुम्ही बेधडकपणें हिंसा करीत असतां. खरा शांततावादी युक्तिवाद करत नाहीं. तो शांतिवाद प्रत्यक्ष आचरतो. विचार संघर्षात्मक आहे. विचार शांति निर्माण करूं शकत नाहीं. (Thought can never be peaceful. Thought is sorrow, thought is conflict-). माणसाचें मन ज्या वेळीं स्तब्ध होतें, व विचारहि गळून पडतो त्या.च वेळीं त्याला शांततेची प्रतीति येते.

मन हें स्वभावतःच द्वंद्वांना जन्म देणारें आहे. पंचेंद्रियांमार्फत होणारें सर्व ज्ञान त्यांच्या मागें असलेल्या मनाचेंच कार्य आहे. मनाचे सर्व व्यापार संपूर्णपणें समजून घेणें हाच मन साध्य करण्याचा एकमेव मार्ग आहे. वाऱ्याची झुळूक थांबली म्हणजे जलाशयावरील लाटा जशा विरून जातात, त्याप्रमाणें मनाची धडपड थांबली कीं मन निस्तब्ध होतें. नुसती ध्यानधारणा करून मन स्तब्ध बनवितां येणार नाहीं, मन स्तब्ध बनवतां येत नाहीं. तें आपोआप स्तब्ध व्हावें लागतें. धडपड कां निर्माण होते, म्हणजे मनाची दोलायमान स्थिति कां होते हें जागरूकपणें, तटस्थपणें पाहणें हाच मन स्तब्ध करण्याचा खरा मार्ग आहे. (The understanding of the mind is the beginning of peace). विचारच विचार करणाराला जन्म देतो. (Thought creates a thinker).

आजचा कर्मज्वर हाच पलायनवाद

कृष्णमूर्तींच्या दृष्टिकोनाचा हा एक विशेष आहे कीं, ' निर्मम निरहंकार ' स्थिति ही कोणत्या तरी साधनेनें प्राप्त होणारी अवस्था आहे असें ते मानीत नाहींत. किंबहुना, मनाचे व्यापार जोंपर्यंत आपल्याला पूर्णपणें आकलन झाले नाहींत, तोंपर्यंत आपल्या कोणत्याहि साधनेचा मध्यबिंदु ' मी ' हाच राहणार. आपल्या कर्माची प्रेरणा व मध्यबिंदु जोंपर्यंत ' मी ' हा आहे, आपल्या कर्मयोगानें जोंपर्यंत ' मीपणा 'ला जीवन मिळत आहे, तोंपर्यंत कर्म संघर्षच वाढवीत राहील असा त्यांचा सिद्धान्त आहे.

त्यांच्या जीवनमार्गाला कित्येक लोक पलायनवादी समजतात. उलट, जगांतील आजचा कर्मयोग हाच एक भयंकर पलायनवाद आहे असें कृष्णमूर्तींचें म्हणणें आहे. ' मी कोण ' हें जाणून घेण्याची ज्यांना भीति वाटते व धैर्य होत नाहीं ते कर्ममार्गाकडे वळतात. कर्ममार्गानें त्यांची अहंता

एकसारखी पोसली जाते. अहंतेचें ज्यामुळें पोषण होतें अशी कोणतीहि क्रिया शांति निर्माण करूं शकणार नाहीं. अहंता हीच अविद्या आहे. स्वतःमधील अहंता निर्विकारपणें पाहाणें हाच अहंता गळून जाण्याचा उपाय आहे. सत्य व निरहंकारिता हें कालान्तरानें प्राप्त होणारें साध्य नसून, प्रतिक्षणीं आपल्यांतील असत्याचें व अहंतेचें दर्शन घडलें तरच सत्य व निरहंकारिता प्राप्त होणें शक्य आहे.

कृष्णमूर्तींच्या दृष्टिकोनाचें मूलग्राही सूत्र जोंपर्यंत समजलें नाहीं, तोंपर्यंत त्यांच्या प्रतिपादन-पद्धतीनें श्रोत्यांच्या मनाचा गोंधळ अधिकच वाढत जातो, पूर्वापार दृढ झालेल्या जीवन-निष्ठा विस्कटून जातात व एक तऱ्हेच्या वैफल्याची काजळी जाणिवेवर सर्वत्र पसरते. परंतु आपण घडवून आणलेल्या या दुरवस्थेबद्दल कृष्णमूर्तींकडून सहानुभूतीचा यत्किंचित् अंशहि मिळणार नाहीं. "आपली साधना म्हणजे सर्वत्र अंतर्बाह्य पसरलेल्या वैयक्तिक व व्यावहारिक स्वार्थपरायण धकाधकींतून, स्पर्धेतून, कलहांतून क्षणकाल लाभणारी निवाऱ्याची जागा का आहे? तुम्हांला गुरुमंत्रानें वा साधनानें मिळणारी शांति जर माझ्या विवेचनामुळें ढळून जात असेल, तर त्या दुर्बल शांतीला खरोखरच कांहीं महत्त्व आहे, काय?" असा सरळ प्रश्न ते विचारतात. त्यांच्या दृष्टिकोनाचें आकलन झाल्यावर मनोनिर्मित 'प्रसाद-भाव' हा स्वर्गासारखाच आद्यंतवन्त आहे चिरंतन नाहीं हें आपल्याला आपोआपच समजूं शकेल.

मृत्यूची उपपत्ति

कृष्णमूर्तींच्या दृष्टिकोनाचें हें मूलग्राही सूत्र तरी कोणतें? आमच्या मतें हें सूत्र त्यांच्या 'मृत्यु'-विषयक विवेचनांत हातीं लागूं शकतें. मृत्यूचें भय मानवमात्राला सदैव जाणवणारें आहे. हें भय कशाचें? मृत्युस्वरूपाचें मनन केलें तर त्यामधून कांहीं कांहीं गोष्टी सहज स्पष्ट होतात. शब्द–स्पर्श–रूप–रस–गंध या संवेदना ग्रहण करण्याला असमर्थ झालेल्या देहाला मृत असें आपण संबोधतों. परंतु या सर्व इंद्रियांमधून सुखदुःखांचा आस्वाद घेणारें जें मन आहे तेंच आपल्या अस्मितेचें खरें वसतिस्थान आहे. हें मन इंद्रियद्वारा मिळणाऱ्या संवेदनांचा हिशोब लावून सुखदुःखांचा व्यापार सतत करीत असतें. इंद्रियांकडून येणाऱ्या प्रत्येक संवेदनेचा अन्वयार्थ मन पूर्व संस्कारांच्या म्हणजे पूर्वीं अनुभविलेल्या सुख-दुःखांच्या आठवणींच्या आधारानें लावीत असतें. म्हणजे इंद्रियांकडून मिळणाऱ्या प्रत्येक नवीन संवेदनेचें 'ज्ञात्या'ला ज्ञान होतें, तें प्रत्यक्षपणें होतच नाहीं. त्या नवीन संवेदनेच्या व ज्ञात्याच्या जाणिवेमध्यें मनाचा म्हणजे पूर्व-स्मृतींचा, संस्कारांचा, आवडी-निवडींचा, रागद्वेषांचा अंतरपाट सदैव लोंबत असतो!

मनाच्या पडद्यामधून जाणिवेवर पडणारें प्रत्येक प्रतिबिंब हें अतीत अनुभवांच्या कषाय रंगानें कलुषित झालेलें असतें. अशा रीतीनें भूतकालाची पकड सदैव वर्तमानकालांतील प्रत्येक नव्या अनुभूतीभोंवतीं आपले मृत्युपाश म्हणजे आपल्या भूतकालीन पूर्वग्रहांचा घुंगट-पट गुंडाळीत असते. मनाचा हा व्यापार जोंपर्यंत चालू आहे तोंपर्यंत कोणत्याहि नवीन संवेदनेचा साक्षात् स्पर्श जाणिवेला होऊंच शकत नाहीं.

हा व्यापार म्हणजेच मन. मन हें कांहीं भौतिक इंद्रिय नाहीं. ती एक क्रियाच आहे. मनाच्या या धडपडींतून जाणिवेला प्रतीत होणाऱ्या प्रत्येक संवेदनेचें सत्य स्वरूप विकृत होत आहे. हेंच ज्ञान जागरूक माणसाला होऊं शकेल. म्हणजे विचार, शब्द, कल्पना, प्रतिमा ह्या कोणत्याहि मनो-निर्मित साधनांनीं नवीनतेचा प्रत्यय येऊं शकणार नाहीं. विचारांचे, कल्पनांचे, शब्द-सृष्टीचे सर्व व्यापार पूर्व-संस्कार व स्मृति यांच्या कक्षेबाहेर जाऊंच शकत नाहींत. पूर्वसंस्कार हे पाप-पुण्य, आवड-नावड, श्रेय-प्रेय या द्वंद्वांच्या कात्रींत सांपडलेले असतात, हें जाणिवेला ज्या क्षणीं प्रतीत होईल त्या क्षणीं त्या प्रत्ययाची मनावर काय प्रतिक्रिया होते ती सूक्ष्मपणें पाहण्याचा कृष्णमूर्तींचा खास कटाक्ष आहे. ही केवळ शाब्दिक कसरत असेल, तर प्रतिक्रिया शाब्दिकच असेल. परंतु खरोखरच मनाच्या पृष्ठभागीं सगळीकडे अविच्छिन्नपणें अतीत संस्कारांचें हें वर्चस्व कसें पसरलें आहे हें तीव्रतेनें ज्या क्षणीं उमगेल तेव्हांच मनाला मृत्यूचा अनुभव येईल. या 'रित्या' क्षेत्रांतच सत्याचा आविष्कार होऊं शकतो. पण सामान्य माणसाला त्याच्या

आवडीनिवडी व त्याचे संस्कार हेंच त्याचें सर्वस्व वाटत असतें व त्यामुळें तो आपलें संचिताचें गाठोडें गमवावयास तयार होत नाहीं.

जें मन क्षणोक्षणीं मृत्यूचें स्वागत करतें, पूर्व-संस्काराच्या प्रेतवत् जडतेनें भारावलेल्या जाणिवेला होणारा प्रत्येक प्रत्यय अवास्तव आहे असें ध्यानांत घेऊन त्या दिशेकडे दृढतेनें पाठ फिरवूं शकतें, त्या मनाला देखील ही अवस्था प्रथम अतिशय भयानक वाटतें. हेंच मृत्यूच्या भयाचें खरें मर्म आहे. "जें मन क्षणाक्षणाला मरणाचा अनुभव घेण्यास कचरत नाहीं, त्याच जाणिवेला चिरंतनाचा प्रत्यय येऊं शकेल. परंतु भूतकालाशीं संबद्ध झालेल्या संस्कारांचें सातत्यपाश जोंवर मनाला जखडून टाकीत आहेत, तोंवर अनिर्वचनीय अनुभूतीच्या क्षेत्राचें प्रत्यक्ष ज्ञान होणें कदापि शक्य नाहीं."

मनाचा स्मरणव्यापार

भूतकालीन अनुभवांचे संस्कार संगृहीत करण्याचें मनाचें हें कार्य 'स्मृती'चें आहे. परंतु स्मरणशक्तींतहि एक कप्पा वस्तुनिष्ठ पदार्थ-विज्ञानाचा आहे व दुसरा भाग आपल्या आवडी-निवडींच्या–'अभिष्वंगा'च्या कक्षेतला असतो. हा 'अभिष्वंग' म्हणजेच पूर्वसंस्कारांची पकड. याच अर्थानें कृष्णमूर्ति Memory हा शब्द वारंवार वापरतात. त्या शब्दाची ही विशिष्ट व्याप्ति ध्यानांत आली नाहीं तर त्यांच्या अर्थाचा बोध होऊं शकत नाहीं : "Dying is merely ending the past, which is memory-not the memory which is recognition of facts but the ending of psychological accumulation as the 'me' and the 'mine'; and in that ending of the identified thought, there is the new."

एकदा माणसाच्या बुद्धीला पूर्वसंस्काररहित जाणिवेच्या अनामिक, निरालंब व निरुपाधिक प्रत्ययाची भीति वाटेनाशी झाली व मनाचे नेहमींचे व्यवहार कसे असत्-रूप आहेत याची वारंवार बोंच लागूं लागली, म्हणजे त्याच्या मीपणाचा त्याला वेगळाच अर्थ दिसूं लागतो.

माणसाच्या मीपणाचें हें भकास चित्र यथार्थ आहे किंवा नाहीं याची कसोटी आत्मपरीक्षण हीच असूं शकेल. तो कांहीं एखादा ठोकळेबाज सिद्धान्त नाहीं. जोंपर्यन्त माणूस आपल्या मनोनिर्मित चौकटीच्या मर्यादा समजूं शकत नाहीं, तोंपर्यन्त त्याच्या मीपणाचें ऐश्वर्य कितीहि वाढलें तरी त्याला प्रेय व श्रेय, वास्तव व ध्येय, साधन व साध्य यांच्या खटाटोपांतून सुटण्याचा मार्ग कधींच सांपडणार नाहीं. प्रयत्नांचें हें क्षेत्र 'काला'च्या विळख्यांत गुंतलेलें आहे. म्हणून मृत्यु हीसुद्धां जीवनाची सर्वांत भीषण समस्या बनते.

सदाचार म्हणजे भावनांचें द्वंद्व नव्हे

वरील विवेचनाचा संदर्भ पूर्णपणें समजला तरच कृष्णमूर्तींचें शीलविषयक विवेचनाचें मर्म समजूं शकेल. ते म्हणतात :

"We have made virtue into something very tiresome and tedious, something very ugly; there is no joy in being virtuous. It is a constant effort, it is a strain, a travail. Virtue is a fact...The very struggle to be virtuous is the denial of virtue. To understand the fact is to be virtuous.'

बहुतेक सत्प्रवृत्त माणसांना असा वारंवार अनुभव येतो कीं, आपण मनांतून संयमशील व शांत प्रकृतीचे असावें अशी कितीहि तळमळ वाटली तरी त्यांना चटकन् कोणाचा तरी राग येतो, कोणाचें बोलणें झोंबतें व त्याला सणसणीत उत्तर देण्याचा मोह अनावर होतो व या दोन्ही परस्परविरोधी भावनांचें द्वंद्व मनांत सतत चालूं असतें. हा झगडा म्हणजे सदाचार असेंसुद्धां कित्येक नीतिशास्त्रकार मानतात. परंतु जेथें या दोन विरोधी प्रेरणांचें द्वंद्व आहे तेथें सहजभावना कशी व्यक्त होऊं शकेल ? व सहजभावनेचा आविष्कार जर होऊं शकला नाहीं, तर जीवनांत सौंदर्य तरी कोठून येणार ? म्हणून क्रोधाविष्ट होणारा मीपणा व क्रोधाशीं सतत लढत राहून शांतता मिळवूं पाहणारा मीपणा हे एकाच मनाचे दोन अविच्छिन्न पैलू आहेत. मनाच्या या सर्व व्यापारांचें ज्ञान





होण्यांतच मनाचा लय होतो व त्याच क्षणीं चित्तशांतीच्या सहजावस्थेचा प्रत्यय येऊं शकतो. शरीरसंवेदनांकडून मिळणाऱ्या इंद्रियसुखांच्या आहारीं गेलेलें मन हेंच मीपणाचें वसतिस्थान आहे. इंद्रियसुखप्राप्तीच्या क्षणींच इंद्रियें विषयापासून आपोआप विमुख होतात. सुखानुभूतीच्या पुनःप्रत्ययासाठीं आसुसण्याचा धर्म इंद्रियांच्या ठिकाणीं नसून मनाच्या ठिकाणीं आहे. प्राधान्यतः इंद्रियें जितकीं दुबळीं, तितकी भोगतृष्णा दुर्दम्य हा विरोधाभास तरी काय दर्शवितो ?

परंतु इंद्रियसुखांतून सुख होत असलें तरी, इंद्रियाधीनतेची अगतिक वृत्ति दुःखदायक आहे, या दुसऱ्या अनुभवसंस्कारांतून शम-दमादि तपाचें नवें कर्मकांड सुरू होत असतें. या सकृद्दर्शनीं परस्पर-विरोधी प्रेरणा आपल्या पाठीशीं बांधून त्यांच्या सुखदुःखांचा वारसा सांगणारा व्यापारी म्हणजेच मन. मानवी व्यक्तित्वाचे हे परस्परविरोधी पैलू आत्मपरीक्षण करणाऱ्या माणसाला क्षणोक्षणीं दिसूं शकतात व या वास्तव दर्शनामुळें व्यक्तित्वाचा अहंकारहि क्षणाक्षणाला विराम पावूं शकतो. उलट, या व्यक्तित्वाकडे निर्विकारपणें पाहण्याची जोंवर कुवतच नसते, तोंपर्यंत या अन्तर्विरोधाचें वास्तव स्वरूप पाहणेंच शक्य नसतें. कधीं कधीं आपला राग कसा सकारण होता, हें दाखविण्याकरितां माणूस आत्मसमर्थन करण्यांत गुंततो; तर कधीं मी किती नीच आहे अशा आत्म-निर्भर्त्सनेच्या उसन्या लीनतेंत तो आपल्या प्रमादांचें परिमार्जन करून घेत असतो. आत्मनिर्भर्त्सना म्हणजे खरी नम्रता नव्हे. केवळ निरहंकारी माणूसच नम्र असूं शकतो. आपलें व्यक्तिमत्त्व हेंच स्थायी सत्य आहे व त्याचें कालान्तराच्या अनुभवानें व प्रयत्नानें सात्त्विकीकरण होतें, हा मानसशास्त्राचा दृष्टिकोन उथळ आहे असें कृष्णमूर्तींचें मत आहे. माणूस मनाच्या सर्व व्यापारांचें मायावी रूप समजून घेण्यास धजत नसतो.

उपयुक्ततावादानें शीलाची जोपासना होऊं शकणार नाहीं. मनाच्या कार्यकारणरूप युक्तिवादांतून निघणारा सदाचार तकलुपीच असतो व या सब खटाटोपांतून पोसणारा अहंकार हाच विश्वसंघर्षाचें मूळ आहे. जोंपर्यंत या अहंकाराचा परिहार करणार रसायन मानवाला उपलब्ध होऊं शकत नाहीं तोंपर्यंत त्याच्या सर्व धडपडी निष्फळ ठरतात.

वरील शीलविषयक विवेचन हासुद्धां केवळ तर्काधिष्ठित सिद्धान्त नसून, व्यक्तिमत्त्वाच्या वस्तुनिष्ठ महत्त्वमापनापासूनच निघणारा तो सिद्धान्त आहे. असें असलें तरीहि तर्कबुद्धीला विसंगत वाटेल अशा कोणच्याच अनुमानावर तो आधारलेला नाहीं. मानवी व्यक्तिमत्त्वाचें गर्वहरण करणें हाच चिंतनाचा साक्षात् आशय आहे व अशा तऱ्हेचें डोळस मनन हेंच आत्मज्ञानाचें साधन आहे, असा कृष्णमूर्तींचा अभिप्राय आहे.

मनाच्या विविध व्यापारांचें यथार्थ दर्शन घडल्याशिवाय पाप-पुण्य या द्वंद्वाचें गूढ उलगडत नाहीं. केवळ सुखसाधनें-द्रव्य, ऐश्वर्य, सत्ता, विद्या, इत्यादींप्रमाणें सद्‌गुणांचा संचय करण्याची हांव हीसुद्धां कशी भ्रामक आहे, हें माणसाला समजलें पाहिजे. कर्मकांडाचें बंड मोडल्याशिवाय, केलेल्या तपश्चर्येनें अहंकार कसा बळावतो तें वरील विवेचनावरून कदाचित् समजूं शकेल.

आपल्या दैनंदिन आचार-विचारांचें वस्तुनिष्ठ समीक्षण करण्यांत माणसाला आपल्या अहंकारी व्यक्तिमत्त्वांतील तमोवृत्तीचा प्रत्यय येतो. यालाच कृष्णमूर्ति हृदयपरिवर्तन (regeneration किंवा transformation) असें म्हणतात. जोंवर माणूस जागरूकपणानें व तळमळीनें आपलें स्वतःचें परिवर्तन करीत नाहीं; तोंपर्यंत नवसमाजनिर्मितीची त्याची धडपड व्यर्थच ठरणार. जगांतील सध्यांची दुरवस्था व भीषण संघर्ष, विज्ञानाच्या आसुरी दुरुपयोगांतून निर्माण झालेली अनिश्चितता व वैफल्य या सर्व अनर्थपरंपरेनें सर्वसाधारण माणसाची किती कुचंबणा होत आहे याचें दुःख ज्यांना विव्हल करीत असेल अशा संस्कारी माणसांनाच कृष्णमूर्तींचा दृष्टिकोन खास विचाराई वाटेल.





श्री. प्रतापशेट

सत्याचें स्वरूप

जगांतील प्रत्येक वस्तु किंवा सर्वच जग हा वास्तविक कांहीं पदार्थच नसून तो आपल्या बुद्धीच्या सापेक्ष विचारव्यापाराचा परिणाम आहे. आपल्यास कोणत्याहि एकाच गोष्टीचें ज्ञान कधींच होत नाहीं. देश आणि काल हे आपल्या विचारव्यापारांतच उत्पन्न होतात. कारण विचारव्यापाराशिवाय ते दाखवितांच येत नाहींत. असें जरी आहे तरी ते विचारव्यापाराचे विषय मात्र नाहींत. ते आपल्या विचारव्यापाराचे म्हणजे बुद्धीचे घटक आहेत. प्रत्येक वस्तूच्या किंवा जगाच्या ज्ञानांत देशकाल अनुस्यूत असतातच. कोणत्याहि वस्तूचें ज्ञान देशकालाला धरूनच आपल्याला होत असतें. आपल्याला ज्या वस्तूचें ज्ञान होतें तिला राहण्याकरितां कोणता तरी देश घ्यावाच लागतो, आणि तिच्या अस्तित्वाच्या वेळेस कालहि घ्यावाच लागतो. देश आणि काल धरल्यावांचून आपणांस वस्तूचें ज्ञानच होणार नाहीं. ज्ञान हें सापेक्ष असतें.

वस्तूच्या ज्ञानांत जो देश येतो तो वस्तूच्या ठिकाणापुरतांच येतो असें नाहीं, तर आपणांस वस्तूचें जें ज्ञान होतें तें वस्तूच्या बाजवांचें होतें. बाजवांचें ज्ञान म्हणजेच वस्तूचें ज्ञान होय. ह्या बाजवांच्या ज्ञानांत जेथें वस्तु नाहीं अशा ठिकाणचेंहि म्हणजे वस्तूच्या अभावाचें ज्ञानहि त्यांत वस्तूच्या भावाइतकेंच समाविष्ट असतें. त्यांना जर पृथक् केलें तर त्यांपैकीं एकाचेंहि ज्ञान होणार नाहीं. उदाहरणार्थ, टेबलाचा भाव व टेबलाचा अभाव या दोन्ही गोष्टी टेबलाच्या ज्ञानांत समाविष्ट असतात. ह्यालाच सापेक्षता म्हणतात. ह्यांत पदार्थाचें ज्ञान पदार्थाच्या अभावाच्या ज्ञानावर अवलंबून असतें व अभावाचें ज्ञान पदार्थाच्या भावाच्या ज्ञानावर अवलंबून असतें. म्हणजे ज्या वस्तूचें आपणांस ज्ञान होतें तें होण्यास दुसऱ्या वस्तूचे संस्कार कारण असतात.

क्रिया ह्या मूळ निसर्गस्वरूपच असतात

ह्यावरून आपल्यास दिसून येईल कीं, आपलें जेवढें म्हणून ज्ञान आहे, तें सर्व सापेक्ष स्वरूपाचेंच आहे. ही झाली ज्ञानाची गोष्ट. परंतु आपल्या ज्या क्रिया होत असतात त्यांच्यांत हा सापेक्षभाव नसल्यामुळें, त्या क्रियांना क्रियांचें स्वरूप येत नाहीं व क्रियांचा अर्थहि येत नाहीं. आपल्याकडून प्रत्येक क्षणीं लहानमोठ्या हजारों क्रिया घडत असतात कीं ज्या आपल्या लक्षांतहि येत नाहींत. त्या क्रियांना क्रियेचें स्वरूप व अर्थहि नसतो. त्या क्रिया आपल्या लक्षांत किंवा ज्ञानांत आल्यावरच त्यांना क्रियेचें स्वरूप व क्रियेचा अर्थ येतो. एरव्हीं सहज स्थितींत आपल्याकडून ज्या हजारों क्रिया न कळत घडत असतात, त्यांना तत्क्षणीं क्रियेचें स्वरूप व क्रियेचा अर्थहि नसतो. मात्र, आपण मागाहून त्या क्रियांकडे बुद्धीनें पाहतां कामा नये. कारण बुद्धीनें पाहिल्यास ती वस्तुस्थिति न राहतां ती केवळ कल्पना होईल. आपण त्या क्रियांकडे बुद्धीनें न पाहिल्यास त्या क्रिया निसर्गस्वरूप म्हणजेच परमात्मस्वरूपच असतात.

निसर्ग-विश्व-परमात्मा-सहजस्थिति

आपण जगाकडे जर आपल्या सापेक्ष ज्ञानानें पाहिलें नाहीं तर सर्व जग निसर्गस्वरूप म्हणजे परमात्मस्वरूपच आहे. निसर्गालाच विश्व असेंहि म्हणतात. तें परमात्मस्वरूपच आहे. त्याचा अभाव कधींच होत नाहीं. कारण जग जसें विषयरूप आहे तसें तें विषयरूप नाहीं. जगाचा अभाव होतो तसा निसर्गाचा किंवा विश्वाचा अभाव होत नाहीं. वास्तविक जगामध्यें आणि निसर्गामध्यें मुळींच भेद नाहीं. तीं एकच आहेत. जग हें जग नाहींच. तें निसर्गस्वरूप म्हणजे परमात्मस्वरूपच आहे. जग असें कांहीं नाहीं. तो आमच्या सापेक्ष दृष्टीचाच परिणाम आहे. जगाला जगाचें स्वरूप त्याला विषय करण्यानें येतें. क्रिया आधीं घडतें व नंतर तिचें ज्ञान आपणांस होतें. देशकालसापेक्षत्वादि अटी ज्ञानांत मागाहून लागतात. त्या अटी क्रिया होण्याच्या वेळेस क्रियेंत नसतात. त्या ज्ञानांतच लागतात. जन्ममृत्यु वगैरे सर्वच प्रकारचें ज्ञान सापेक्षतेंत म्हणजे ज्ञानांतच उत्पन्न होतें. व म्हणून





तें खरें नाहीं. सहजस्थितींत जन्ममृत्यूचा पत्ताच नसतो. प्रत्येक प्राणी सहजस्थितींतच वावरत असतो. ती सहजस्थिति त्याचें अस्तित्वच आहे. ती त्याला कधीं सोडतां येत नाहीं. आम्ही सर्व प्राणी नेहमीं ह्या सहजस्थितींतच असतों. आमच्यांतून जर व्यक्तिभाव काढून टाकला आणि आम्हीं समष्टि-दृष्टीनें पाहिलें, तर आमच्यांतील सर्व भेद मावळून जातील व आम्ही सर्वच सत्य म्हणजे परमात्मस्वरूपच आहोंत असा प्रत्यय येईल. सहजस्थिति हेंच सत्याचें स्वरूप होय.

श्री. ह. कृ. मोहनी

श्री. प्रतापशेट यांची जीवनदृष्टि

वर ज्यांचा लेख आहे ते श्री. प्रतापशेटजी यांनीं तत्त्वज्ञानाकरितां अक्षरशः तनमनधन वेंचलें आहे. प्रतापशेटजी यांनीं तत्त्वज्ञानमंदिर (Indian Institute of Philosophy) ह्या नांवाची संस्था सुमारें ३५ वर्षांपूर्वीं अमळनेर येथें स्थापन केली. ही संस्था हिंदुस्थानांत अनन्यसामान्य, अद्वितीय आहे, हें तत्त्वज्ञानांत लक्ष न घालणाऱ्या लोकांसहि ३५ वर्षांनंतर आतां कबूल करणें भाग आहे. ह्या संस्थेच्या आरंभकालीं ह्या संस्थेंत आपण 'फेलो' व्हावें, अशी लालसा माझ्या मनांत उद्भवली होती. त्याच वेळीं श्रीमंत प्रतापशेटजी यांची व माझी पुष्कळ ओळख झाली. त्यांच्या प्रभावी व्यक्तित्वाबद्दल आणि ध्येयवादाबद्दल माझ्या मनांत तेव्हांपासून आदर आहे. भांडवलशाही आणि समाजवाद ह्या शब्दांनीं गेल्या पसतीस वर्षांत निरनिराळ्या रीतींनीं कलुषित भावना वातावरणांत निर्माण केलेल्या असल्या, आणि आमच्या दोघांच्या जीवनाची यात्रा निरनिराळ्या मार्गांवरून चाललेली असली, तरी श्रीमंत प्रतापशेटजी ह्यांच्या ध्येयवादाबद्दलच्या माझ्या आदरभावनेंत खंड पडलेला नाहीं. ती आदरभावना व स्नेहबुद्धि माझ्या बाजूनें तरी वाढीसच लागलेली आहेत, असा प्रत्यय मला सध्यां देखील येत आहे.

हिंदुस्थानास स्वराज्यप्राप्ति झाल्यानंतर, दोन वर्षांपूर्वीं श्रीमंत प्रतापशेटजींस भेटण्यास मी गेलों होतों. त्या वेळीं पसतीस वर्षांपूर्वींचे तत्त्वज्ञान-मंदिराबद्दलचे त्यांचे विचार व भावना आणि सद्यः-कालीन त्यांचे विचार व भावना ह्यांत कसे काय फरक पडले आहेत हें पाहाण्यासाठीं मीं त्यांच्याशीं चर्चा केली. ही संस्था निर्माण करण्यांत श्रीमंत प्रतापशेटजी ह्यांच्या ज्या अपेक्षा होत्या त्या कितपत पूर्ण झाल्या आहेत, असा प्रश्न मीं त्यांस केला. श्रीमंत प्रतापशेटजी हे फार मोठे दानशूर व्यापारी आहेत. त्यांनीं लाखों रुपयांचें दान केलेलें आहे. त्यांचें दान निरनिराळ्या प्रकारचें आहे, हें आतां जगजाहीर झालेलें आहे. त्यांचें दान प्रकट तसेंच गुप्तहि आहे. दरवर्षीं सुमारें पंचवीस हजार रुपये तरी एकट्या तत्त्वज्ञान-संस्थेवर ते खर्च करीत आले आहेत. ही तत्त्वज्ञान-संस्था चिरस्थायी करण्यासाठीं कांहीं लाखांचा निधीहि त्यांनीं बाजूस काढून ठेवला आहे. तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासासाठीं ज्यानें लाखों रुपये खर्च केले आहेत, त्याला हा अवाढव्य खर्च झाल्यानंतर अनेक वर्षांनंतर काय वाटतें हें समजून घेण्याची जिज्ञासा मला साहजिकच होती.

एके काळीं ह्या संस्थेंतून विवेकानंदांसारखा एखादातरी जगद्विख्यात तत्त्वज्ञानी साधक किंवा मुमुक्षु निघेल अशी आशा श्रीमंत प्रतापशेटजींस वाटत होती. त्या वेळीं चाळीस वर्षांच्या आंतबाहेर त्यांचें वय होतें. ह्या संस्थेंतून विवेकानंदांसारखा एखादाहि थोर तत्त्वज्ञानी गेल्या पसतीस वर्षांत निघाला नाहीं हें स्पष्टच आहे. आणि म्हणून पूर्वींच्या अपेक्षा विचारांत घेतां श्रीमंत प्रतापशेटजींची निराशाहि झालेली असल्यास त्यांत आश्चर्य मला वाटलें नसतें. म्हणून मीं त्यांना यासंबंधीं कुतूहलानें विचारलें. पण त्यांनीं मला ह्या प्रश्नाचें उत्तर देतांना सांगितलें





कीं, "पूर्वीच्या अपेक्षा पूर्ण झाल्या आहेत असें नाहीं. पण जें यश मिळालें त्यापेक्षां अधिक यश मिळणेंहि शक्य नाहीं. कारण तत्त्वज्ञानाची खरी आवड असलेले लोकच आपल्या समाजांत कमी आहेत. तत्त्वज्ञानाचा तुलनात्मक अभ्यास करण्यासाठीं संस्था स्थापन झाली आहे हें खरें; पण तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाबद्दल खोल जिव्हाळा असेल, तेव्हांच खरा तुलनात्मक अभ्यास होऊं शकेल. तत्त्वज्ञानाची आवड नसलेलेच अनेक लोक विद्यार्थी म्हणून संस्थेत येतात आणि प्रोफेसर होण्यासाठीं किंवा अधिक द्रव्यार्जनाची पूर्वतयारी म्हणून संस्थेचा फायदा घेतात. पण हें असेंच चालणार असें समजलें पाहिजे." ही त्यांची आपल्या संस्थेबद्दलची प्रस्तुतची भावना, त्यांनीं जें तत्त्वज्ञानी मन अनेक वर्षांच्या परिश्रमानें बनविलें आहे, त्याची साक्षच होय, अशी प्रतिक्रिया माझ्या मनावर झाली. त्यांना तत्त्वज्ञानाविषयीं ओढ कशी उत्पन्न झाली हाहि प्रश्न आमच्या चर्चेत निघाला. "आपणांस ही आवड उपजत आहे किंवा पूर्वजन्माच्या संस्कारांमुळें असें असेल" असें प्रतापशेटजींनीं सांगितलें. लहानपणापासून मृत्यूचा प्रश्न सोडविण्याची जिज्ञासा त्यांच्यांत आहे हें श्री. प्रतापशेटजींच्या सांगण्यावरून कळून आलें. कोणत्या तरी मनुष्याकडून किंवा ग्रंथावरून तत्त्वज्ञानाची प्रेरणा त्यांना मिळाली आहे, असें प्रतापशेटजींच्या बोलण्यावरून दिसून आलें नाहीं.

दोन वर्षांपूर्वी त्यांच्याशीं झालेल्या चर्चेवरून त्यांच्या जीवनविषयक तत्त्वज्ञानाशीं संबद्ध अशा कांहीं इतरहि गोष्टी मला समजून आल्या. त्यांपैकीं कांहीं अशा : त्यांची परोपकाराची भावना मायामूलक किंवा आसक्तींतून उद्‌भूत झालेली नाहीं, तर ती दयामूलक आहे. परोपकारास प्रेरणा देणारी वास्तविक गरज आणि काल्पनिक गरज यांतील फरक त्यांच्या बुद्धीस कळून चुकलेला आहे. मानीव दुःख आणि जिव्हाळ्याचें दुःख हीं निरनिराळीं आहेत, अशी त्यांची भावना आहे. त्यांची परोपकारभावना ही मानीव दुःखांतून निघालेली नाहीं. देशभक्तीची त्यांची भावना परोपकारांतच अंतर्भूत झालेली असल्यामुळें दुसऱ्यांस ती अव्यक्त आहे. तथापि, त्यांना ती व्यक्त अशी भासत आहे. त्यांची धर्मविषयक भावना वेदान्तविचारानें जास्त विशुद्ध झालेली आहे. पूर्वी ती भावना अज्ञानमूलक असली तरी सांप्रत ती ज्ञानावर आधारलेली आहे; इतकी कीं त्यांची धर्मविषयक वैयक्तिक वाढ आणि वेदान्तपर विचार ह्यांमध्यें एकजीव झाल्याचा प्रत्यय त्यांस सध्यां येत आहे. श्रीशंकराचार्यांबद्दल त्यांची दृढ श्रद्धा असली तरी श्रीशंकराचार्यांच्या विचारांविरुद्ध कोणीं तर्कशुद्ध प्रतिपादन केल्यास त्यांना त्याचा अनादर वाटतो असें नाहीं. वेदान्तविचारानें लोकैषणेची पूर्वीची इच्छा पुष्कळ कमी झालेली असली आणि स्वार्थपर भावना पुष्कळच घटलेली असली, तरी तुलनात्मक दृष्ट्या द्रव्याच्या आसक्तीपेक्षां लौकिकाची किंवा कीर्तीची आसक्ति केव्हांहि त्यांना अधिक होती. विद्यादानापेक्षां प्राण वांचविण्यासाठीं दिलेल्या दानास ते सध्यां अधिक किंमत व महत्त्व देत आहेत, ही त्यांच्या विचारांत परिणति झाली आहे.

"आपण कफल्लक झालांत तर आपणांस कसें वाटेल?" हाहि प्रश्न मजेनें त्यांना मीं विचारून घेतला. "मी कफल्लक झालों तर मला दुःख होईल असें वाटत नाहीं. पण दुसऱ्याचें देणें जर शिरावर राहिलें तर मात्र फार दुःख होईल." असें श्री. प्रतापशेटजींनीं मला सांगितलें. हें सांगतांना स्वतःस पैशाची एवढी ओढ नाहीं याची निदर्शक म्हणून आपली एक आठवण त्यांनीं सांगितली : "लहानपणीं घोड्यावर बसायला मी शिकत होतों. ज्यानें मला घोड्यावर बसायला शिकविलें त्याच्यावर मी इतका खूष झालों कीं, आईच्या कानांतील पांच हजार रुपये किंमतीचे काप त्याला मीं देऊन टाकले."

श्रीमंत प्रतापशेटजींना व्यवहारांत यशस्वी होण्याची तीव्र महत्त्वाकांक्षा प्रथमपासून होती. आणि ईश्वर, जीव आणि जगत् ह्यांमध्यें एकतानता प्रतीत होणें हीच आपली निष्ठा, ध्येय किंवा साधना आहे असें मला त्यांनीं मोकळेपणानें सांगितलें. व्यवहारांत दक्ष राहून तत्त्वज्ञानाचा दृष्टिकोन त्यांनीं वाढविला आहे आणि हीच साधना जन्मभर त्यांनीं केलेली आहे, अशी जी पसतीस वर्षांपूर्वी त्यांच्याबद्दलची माझी धारणा होती, तिच्यांत बदल करण्याचें मला कारण नाहीं असें मला त्यांच्या भेटीनंतर आढळून आलें.

प्रा. न. र. फाटक

आधुनिक भारतीयांचा तत्त्वज्ञानाचा व्यासंग

अत्यंत प्राचीन काळीं जो कांहीं तत्त्वविचार भरतखंडामध्यें उत्पन्न झाला, त्यामध्यें पुढील काळांत, विशेषतः इंग्रजी विद्येचा येथील बुद्धीला परिचय घडल्यानंतर, कांहीं नवी भर पडली कीं काय याची चौकशी करूं लागल्यास जें दिसून येतें, तें येथें थोडक्यांत सादर करावयाचें आहे. प्राचीन काळीं भारतीय बुद्धिमत्तेला, तत्त्वज्ञान म्हणतां येईल असें जें कांहीं आढळलें, त्याचा स्वमतानुसार लोकांत प्रचार करण्याची कामगिरी मध्ययुगांतील आचार्यांनीं केली. सतराव्या शतकाच्या मध्यांत भारतीय तत्त्वज्ञानाचें मंथन करून, त्यांतील ग्राह्यांशाचा सूफींच्या मताशीं मेळ बसविण्याचा यत्न शहाजहान बादशहाचा मुलगा दारा यानें केला. त्यानंतर सुमारें दीडशें वर्षांनंतर उपनिषदांचें फारशी (पर्शियन) भाषान्तर लखनौच्या नबाबाकडे एका फ्रेंच इसमाला आढळलें. त्यांत कांहीं विशेष असल्याचें वाटल्यावरून त्या फ्रेंचानें तें भाषान्तर स्वदेशीं नेऊन त्याचा लॅटिन व फ्रेंच अशा दोन्ही भाषांत तर्जुमा करून तो युरोपीय जनतेसमोर ठेवला. १९ व्या शतकाच्या अगदीं सुरुवातीस हा प्रकार घडला व तेव्हांपासून युरोपांत प्राचीन भारतीय तत्त्वज्ञानाचा फार आस्थेनें अभ्यास होऊं लागला. इकडे आपला देश या शतकाच्या प्रारंभीं संपूर्णपणें इंग्रजांच्या ताब्यांत गेला व इंग्लंडमध्यें भारतीय विद्यांची ओळख करून घेण्याचा उद्योग अस्तित्वांत आला. त्याचा प्रारंभ मात्र आधीं कित्येक वर्षें झालेला होता. राजकीय दृष्ट्या जगांतल्या राष्ट्रांच्या स्पर्धेंत आमचा देश केवळ नामशेष म्हणण्याइतका मागसलेला असतांहि आमच्या प्राचीन तत्त्वज्ञानाची प्रशंसा युरोपियन विद्वान् गातात, हेंच येथील हिंदु समाजाला अहोभाग्य वाटून राजकीय अवनतीच्या काळांत भारतीय श्रेष्ठतेचे पोवाडे रचून आपसांत धन्यता सांगायला युरोपियन विद्वानांचा वरील उद्योग उपयोगी पडला. युरोपियन तत्त्वज्ञानाच्या दर्शनानें आपल्याकडे म्हणण्याजोगें खऱ्या अर्थाचें तत्त्वज्ञानच नाहीं, असें सांगणारा शिक्षितांचा एक वर्ग अर्वाचीन भारतीयांमध्यें दिसूं लागला; तर भारतीय प्राचीन उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानानें या विषयाचें शिखर केव्हांच गांठलें असून आतां त्याच्यापुढें मानवी बुद्धिमत्तेची गति जाणें शक्य नाहीं, असा ग्रह दुसऱ्या वर्गानें स्वीकारला.

प्राचीन वेदान्त आणि विवेकानन्द

गेल्या शतकाच्या मध्यांत इकडील तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाला युरोपांतील अनेक विद्वानांनीं खूप जोराची गति दिली. उपनिषदांतील तत्त्वज्ञानाचा व ' दर्शन ' या शब्दानें सुचविल्या जाणाऱ्या विचारपद्धतीचा बारीक अभ्यास करण्याची जेवढी प्रवृत्ति युरोपांत व युरोपियनांत वाढली, तेवढी ती हिंदुस्थानांत व हिंदी जनतेंत गेल्या शतकाच्या अखेरीपर्यंत सरसावलेली नव्हती. युरोपियन लोकांनीं संस्कृत भाषेंतील साऱ्या विद्येचें आकलन चालविलें होतें. आमच्या समाजांत यासंबंधाची थोडीशी जागृति ' थिआसफी ' संप्रदायाच्या स्थापनेनंतर दिसूं लागली. ही जागृति येथें विशेष जोराची दिसत नव्हती, याचें एक कारण विद्यापीठांच्या कारभारांत संस्कृत तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाची आस्था नव्हती, असें दिसून येतें. विद्यापीठांच्या द्वारें प्लेटो-अरिस्टॉटलपासून वाढीस लागलेल्या





आधुनिक भारतीयांचा तत्त्वज्ञानाचा व्यासंग

तत्त्वज्ञानाचें शिक्षण युरोपांत जेवढ्या प्रमाणांत दिलें जात होतें तेवढ्या प्रमाणांत तर नाहींच, पण त्या प्रमाणाचा अगदीं क्षुद्र अंश ठरण्याइतक्या लहानशा अवकाशांत संस्कृतांतील तत्त्वज्ञानाची विद्यापीठाच्या अभ्यासक्रमांत सोय लावलेली होती. तत्त्वज्ञान या विषयाचा अभ्यास करणाऱ्यांची मोठी संख्या दृष्टीस पडली तरी त्या संख्येचा संस्कृत तत्त्वज्ञानाशीं अगदीं बेताचा संबंध होता. विद्यापीठाबाहेर स्वतंत्रपणें आपल्या तत्त्वज्ञानाचा परिचय करून घेण्याची आवड थिऑसफीनें उत्पन्न केली आणि त्या तत्त्वज्ञानाचा जयजयकार स्वामी विवेकानंदांनीं इंग्लंड-अमेरिकेंत केलेल्या दिग्विजयानंतर विशेष ऐकूं येऊं लागला. इंग्रजांचें राज्य, इंग्रजांची विद्या, इंग्रजांची राहणी यांच्या प्रभावानें दिपलेल्या हिंदी जनतेला, भारतीय अध्यात्मानुभवाच्या साक्षात्कारानें ह्या प्रभावांतून बाहेर काढण्याचें कार्य, कलकत्त्याच्या परिसरांत, स्वामी रामकृष्ण परमहंस या साधुपुरुषाच्या वास्तव्यामुळें गेल्या शतकाच्या उत्तरार्धांत सुरू होतें. या साधुपुरुषाचे स्वामी विवेकानंद हे एक आपल्या कर्तृत्वाच्या अद्वितीयत्वानें चमकणारे थोर शिष्य असल्याचें मुद्दाम सांगायला नको. त्यांनीं १८९३ सालीं अमेरिकेंत भरलेल्या एका परिषदेंत भारतीय प्रतिनिधि या नात्यानें जें भाषण केलें त्या भाषणानें अमेरिकेंतील तत्त्वज्ञानाकांक्षी लोकांचें स्वामीजींकडे लक्ष वेधलें आणि स्वामीजींनीं याप्रमाणें वाढून आलेल्या संधीचा प्रयत्नशील योजकतेनें जेवढा लाभ घेतां येणें शक्य होतें तेवढा घेतला. त्यांच्या उद्योगाचीं रोपें आज अमेरिकेंत व अन्यत्र अनेक स्थळीं पाहावयाला सांपडतात.

संस्कृतांतील तत्त्वज्ञानामध्यें मुद्दाम लक्ष घालण्यासारखे कित्येक विशेष आहेत, असें मॅक्स् मुल्लर व त्यांचे समकालीन इतर विद्वान् सांगत होते. त्यांचें सांगणें शालोपयोगी ग्रंथांतल्याप्रमाणें कांहींसें उपेक्षित होतें. विवेकानंदांनीं आपल्या भाग्यशाली वक्तृत्वाच्या बळानें त्या विद्वानांच्या सांगण्याला विलक्षण पुष्टि आणली. विवेकानंदांच्या उदयकाळापूर्वी इंग्लंड वगैरे युरोपीय राष्ट्रांत कित्येक नव्या शास्त्रांचा जन्म होऊन तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाला नवी दिशा लागत चालली होती. समाजशास्त्र, मानववंशशास्त्र, मानसशास्त्र, त्याचप्रमाणें डार्विनचा उत्क्रांतिवाद, इत्यादि शास्त्रशाखांमुळें तत्त्वज्ञानाला निरनिराळीं वळणें मिळत होतीं. या सगळ्या गडबडींत आमचें तत्त्वज्ञान टिकतें का त्याच्या वांटणीस जास्त पिछेहाटीचा प्रसंग येतो, या प्रश्नाच्या संकटांतून सुटण्याची किंचित् आशा थिआसफीनें निर्माण केली; आणि विवेकानंदांनीं, आपलें तत्त्वज्ञान अमर आहे. इतकेंच नव्हे तर तें सर्व जगाला कालान्तरानें मार्गदर्शक झाल्याशिवाय राहणार नाहीं, अशा तऱ्हेचा अभिमान भारतीय हिंदु समाजांत चेतविला. याचा अर्थ जुन्या तत्त्वज्ञानांत त्यांनीं नवी भर घातली असा करतां येत नाहीं. ज्यांना कदाचित् भ्रम ठरविणें शक्य आहे अशा कल्पनांना, आधिभौतिक शास्त्रांच्या उजाळ्यानें, ग्राह्यतेच्या कक्षेंत आणून सोडण्याचें काम एका पंथानें आधीं चालविलें होतें. आधिभौतिक शास्त्रांनीं निसर्गाच्या सामर्थ्याचीं गूढें कितीहि उकललीं तरी आमच्या ब्रह्म-मायेच्या सिद्धान्ताला कसलाच उणेपणा येणार नाहीं. उलट आधिभौतिक शास्त्रांचे नवे सिद्धान्त या ब्रह्म-मायेच्या जोडीचा गौरवच वाढवितील, अशा ग्रहाला विवेकानंदांच्या लेखन-वक्तृत्वानें चालना दिली असें म्हटल्यास चूक होणार नाहीं. विवेकानंदांचीं व्याख्यानें व भ्रमंती परदेशांत सुरू असतांना इकडे प्राचीन वेदान्ताची ओळख सुशिक्षित वर्गामध्यें वाढविण्याकरितां अनेक नियतकालिकांना जन्म मिळाला. उदाहरणार्थ, आज बहुधां ऐकून सुद्धां माहीत नसणाऱ्या पण एकदां बराच बोलबोला असलेल्या 'Light of the East' या मासिकाचें नांव येथें नमूद करण्यासारखें आहे. विवेकानंदांच्या प्रेरणेनें निघालेलें 'प्रबुद्ध भारत' या इंग्रजी मासिकानें आज पन्नास वर्षांवर विवेकानंदांच्या कामगिरीचा प्रवाह अखंड चालू ठेवला आहे. प्राचीन वेदान्त अर्वाचीन युरोपियन तत्त्वज्ञानांतील प्रगतीच्या भाषेनें लोकांना समजावून देणें, हेंच विवेकानंदांचें प्रमुख ध्येय होतें व त्याच ध्येयाचें परिपालन विवेकानंदांचे अनुयायी आणि त्यांनीं स्थापन केलेल्या केंद्रांमार्फत निघणारें वाङ्मय यांच्याद्वारें चालू आहे.





विद्यापीठांतून भारतीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास

विवेकानन्दांच्या मृत्यूनंतरच्या उण्यापुऱ्या पन्नास वर्षांत संस्कृत तत्त्वज्ञानाविषयींचे किती तरी ग्रंथ निपजल्याचें आपण पाहतों. संस्कृत तत्त्वज्ञान म्हटलें कीं चटकन् डोळ्यांसमोर डॉ. राधाकृष्णन्, दासगुप्त, हरियन्ना इत्यादि नांवें येतात. यांतील क्रमानें व प्रसिद्धीनें डॉ. राधाकृष्णन् हे अग्रगण्य आहेत. डॉ. महाशयांनीं 'भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास' लिहिला व तो इतिहास लोकप्रियतेंत फारसा मागसलेला नाहीं. डॉ. राधाकृष्णन् यांचें इंग्रजी भाषेवरील प्रभुत्व इंग्रज विद्वानांनासुद्धां गौरवानें माना डोलवावयास लावणारें आहे. अर्वाचीन युरोपियन तत्त्वज्ञानाशीं त्यांचा उत्तम परिचय असून, त्या परिचयाच्या डौलदार भाषेमध्यें भारतीय तत्त्वज्ञानाचीं प्रमेयें मांडण्याची त्यांची हातोटी हा त्यांच्या लोकप्रियतेचा एक आधार विसरतां येत नाहीं. त्यांची इंग्लंड-अमेरिकेंतील विद्वानांवर छाप पडल्यामुळें त्यांना त्या देशांतील विद्वत्तेचीं कांहीं प्रख्यात स्थानें मंडित करण्याची संधि मिळत गेली व डॉ.-महाशयांना ह्या स्थानांची प्रतिष्ठा राखण्याचें यश लाभलें. भारतीयांच्या दृष्टीनें डॉ. राधाकृष्णन् ही एक अभिमानाची व्यक्ति आहे यांत संशय नाहीं. परंतु त्यांच्या कामगिरीचा आढावा घेऊं लागल्यास प्राचीन तत्त्वज्ञान युरोपियन जिज्ञासूंना आकर्षक रीतीनें समजावून देणें, यापेक्षां वेगळें तात्पर्य सांगतां येईलसें वाटत नाहीं. प्राचीन तत्त्वज्ञानांत नवी भर टाकण्याचें काम त्यांनीं केलें, असें म्हणणें कठिण आहे. डॉ. राधाकृष्णन् यांच्या नांवावर किती तरी लहान-मोठे ग्रंथ आहेत. त्यांमध्यें आपल्या देशांतील तत्त्वज्ञानाचे अभ्यासी आणि अध्यापक यांच्या उद्योगाची माहिती देणारा एक ग्रंथ आहे. त्या ग्रंथाचें अवलोकन केल्यास इंग्रजी भाषा जाणणारांना जुनें तत्त्वज्ञान समजावून देण्याच्या प्रयत्नाखेरीज कोणत्याहि बाबतींत दुसरें कांहीं म्हणतां येण्यासारखें नाहीं असेंच दृष्टीस पडतें. प्राचीन सहा दर्शनांतील वेदान्त या दर्शनाचा परामर्श आपापल्या परीनें घेणें, या एकाच उद्योगानें गेल्या पन्नास वर्षांत येथील विद्वानांची बुद्धि गुंतवून ठेवल्याचा अनुभव येतो. डॉ. राधाकृष्णन् हे त्या स्थितीला अपवाद नाहींत. डॉ. राधाकृष्णन् यांची भाषाशैली जिज्ञासूंच्या डोळ्यावर जेवढा परिणाम करते तेवढा बुद्धीवर करते असें म्हणवत नाहीं. पुष्कळदां त्यांच्या शब्दांची दीप्ति बुद्धीला प्रकाश पुरवून प्रतिपाद्य विषय सुगम करीत नाहीं असाहि अनुभव येतो. परंतु कदाचित् हा अनुभव जिज्ञासूला आपल्या बुद्धिमांद्यामुळें जाणवत असेल, असें म्हणावयाला हरकत नाहीं.

श्री. दासगुप्त यांचाहि ग्रंथसंभार मोठा असून, त्यांतील 'भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास' या अनेकखंडात्मक ग्रंथाचा विचार करूं लागल्यास, आपल्या तत्त्वज्ञानाचे जुने ग्रंथ तपशीलवार समजावून देण्याचें काम दासगुप्तांनीं डॉ. राधाकृष्णन् यांच्यापेक्षां, सामान्य जिज्ञासूच्या दृष्टीनें बोलावयाचें झाल्यास, अधिक चांगल्या रीतीनें केलें आहे, असें कबूल करावें लागेल. आपला ग्रंथ सामान्य विद्यार्थ्यांकरितां आहे, विद्वानांकरितां नाहीं, अशी जाणीव बाळगून दासगुप्तांनीं ग्रंथरचना केली आहे. अलीकडे भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा अभ्यास करण्याची जबाबदारी तत्त्वज्ञानाच्या विद्यार्थ्यांवर विद्यापीठांनीं टाकल्यामुळें, डॉ. राधाकृष्णन्, दासगुप्त यांचे ग्रंथ अशा विद्यार्थ्यांना बारकाईनें दृष्टीखालीं घालावे लागतात व त्यांचा परीक्षेनिमित्त जास्त उपयोग होतो. हरियन्ना यांचें तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचें पुस्तक राधाकृष्णन् व दासगुप्त यांच्या मानानें लहान असलें तरी अधिक उपयुक्त आहे. या पुस्तकाचा उद्देश विद्यार्थ्यांना भारतीय तत्त्वज्ञानाचा परिचय करून देणें हाच आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानाचें अध्ययन व आकलन याबाबतींत दक्षिण भारतामधील जिज्ञासू इतरांच्या मानानें जास्त पुढें असल्याचें दिसून येतें. दक्षिणेकडील नियतकालिकांतून तात्त्विक विषयांच्या चर्चेचे जे लेख प्रसिद्ध होतात, ते वरील विधानाच्या यथार्थतेची साक्ष पटवूं शकतील. दक्षिण भारतांतील तत्त्वज्ञांच्या बरोबरीनें वंगीय विद्वानांचें नांव घेणें शक्य आहे. आपल्या देशांतील अनेक विद्यापीठें इतर पुष्कळशा विषयांप्रमाणेंच तत्त्वज्ञान-विषयक ग्रंथ प्रसिद्ध करीत असतात. कलकत्त्याचें विद्यापीठ प्रकाशनकार्यांत सर्वांत पुढें आहे. युरोपांत भारतीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास चालू असल्यामुळें,





तिकडेसुद्धां अधूनमधून एखादा नवा वाचनीय ग्रंथ प्रकाशित होतो.

मुंबई राज्यांतील तत्त्वज्ञानाच्या कार्याचा हाल-हवाल पाहाण्याचा विशेष यत्न न करणेंच चांगलें! मुंबई विद्यापीठानें एकदां भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास लिहिला जावा अशी योजना केली होती. त्या योजनेंतील दोन खंड बाहेर पडून पुष्कळ वर्षें गेलीं आहेत. एकांत उपनिषदांचा कालानुक्रम ठरविण्याचा उद्योग सांठविलेला असून तो अभि-नंदनीय आहे. ज्या दोघांकडे हा इतिहास लिहिण्याचें काम सोंपविलेलें होतें, त्यांपैकीं केवळ एकट्याच्याच नांवावर दुसरा खंड प्रसिद्ध झाला असून, तो मध्ययुगीन प्रादेशिक भक्तिमार्गाचें अध्यात्मदृष्ट्या विवेचन करणारा आहे. हे दोन खंड अनुक्रमानें एकमेकांपासून दूर अंतरावर असून त्यावरच हें काम थांबलें, असा निदान तूर्त अंदाज करण्याखेरीज गत्यंतर नाहीं.

विद्यापीठांशीं ज्यांचा संबंध नाहीं, असें तत्त्व-ज्ञानाचें स्वतंत्र विवेचन नियतकालिकांच्या मार्फत होत असल्याचा ओझरता निर्देश विवेकानंदांच्या संदर्भांत मागें आलेला आहे. तो निर्देश विवेकानंदांच्या अनुयायी संस्थांपुरतांच नसून अधिक व्यापक समजावयास हरकत नाहीं. त्यांची नांव-निशीवार चर्चा करावयाची म्हटल्यास लेखन पुष्कळ वाढवावें लागेल. म्हणून तसें लेखन टाळून नुकतेंच निर्वाणगत झालेल्या योगी अरविंदांकडे दृष्टिक्षेप करणें बरें.

अरविंदांचा नवीन भर टाकण्याचा यत्न

बाबू अरविंद यांनीं नोकरीचा पाश तोडून देशसेवेच्या असिधाराव्रताचा अंगीकार केल्यानंतर थोड्याच अवधींत, त्यांना राज्याधिकारी मारण्याच्या कटामध्यें सामील असल्याच्या आरोपावरून कच्च्या कैदेंत अडकून पडण्याचा प्रसंग आला. ' अर्वाचीन राष्ट्रीय जागृतीचा उगम कलकत्त्याच्या परिसरांतील दक्षिणेश्वराच्या मंदिरांत (स्वामी रामकृष्ण परमहंसां-च्या वास्तव्यस्थानीं) झाला ' हें त्यांचें सुरत कॉंग्रेस मोडल्यावर महाराष्ट्रांत दिलेल्या एका व्याख्यानांतील विधान विचारांत घेतल्यास, ते परमहंसांच्या विचारप्रणालीचा हृदयावर पगडा बसलेले एक गृहस्थ होते, असें ध्यानांत येण्यास हरकत नाहीं. कैदखान्यांत त्यांचा तत्त्वाभ्यास चालू होता व तेथें त्यांना भगवंताचा साक्षात्कार झाला, असे त्यांचे उद्गार त्यांनीं कैदेंतून सुटल्यावर दिलेल्या व्याख्यानांत आढळतात. सुटका झाल्यावर त्यांनीं ' कर्मयोगी ' नांवाचें एक इंग्रजी साप्ताहिक चालविलें होतें. त्या साप्ताहिकांत प्रचलित राजकारणाबरोबरच त्या राजकारणाला तत्त्वज्ञानाचा पाठिंबा मिळावा, अशा दृष्टीनें अरविंदबाबू प्राचीन तत्त्वज्ञानाच्या लहान-मोठ्या ग्रंथांचीं भाषांतरें छापीत असत. लवकरच राजद्रोहाच्या आरोपाचा फांस गळ्याला लागावा अशी स्थिति उद्भवली. त्या स्थितीचा परिणाम टाळण्याकरितां अरविंदांनीं आपला प्रांत सोडला व पॉंडिचेरी येथें फ्रेंच हद्दींत ते वस्तीस गेले. तेथेंच त्यांनीं आपल्या आयुष्याचीं चाळीस वर्षें तत्त्वज्ञानाच्या चिंतन-मन-नांत आणि योगाभ्यासांत घालविलीं. फ्रेंच हद्दींत निर्भयपणा व समानशील सहकारी लाभल्यावर अरविंदबाबूंनीं पुनः एकवार लेखणीची कास धरली, ' आर्य ' नांवाचें मासिक सुरू केलें व स्वतंत्र ग्रंथहि लिहिले. हळू हळू या पुरुषाच्या कर्तृत्वाला संस्थेचें रूप आलें. अरविंदबाबू पॉंडिचेरीस चिंतन-मननाचा निष्क्रिय एकान्तवास उपभोगीत नव्हते. ते ग्रंथलेखन करीत होते. त्यांच्या मुलाखतींतून व पत्रव्यवहारांतून होणाऱ्या विचारप्रदर्शनाचा व्याप अतिशय प्रचंड होता. त्यांच्या ग्रंथांची यादी देऊं गेल्यास बरीच जागा अडवावी लागेल, म्हणून त्यांचा ' Life Divine ' किंवा ' दैवी (दिव्य) जीवन ' या नांवाचा जो प्रचंड व प्रख्यात ग्रंथ आहे, त्याच्या आधारें तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत नवी भर पडली कीं काय, हा प्रश्न सोडवावयाचा आहे.

हा प्रश्न सोडविण्याकडे वळण्यापूर्वीं हा ग्रंथ पूर्णपणें समजला अशी खात्री नसल्याची कबुली देऊन टाकणें अवश्य आहे. हा ग्रंथ विशाल असून, त्यांत तत्त्वज्ञानाच्या अध्ययनाला आणि आकलनाला उपयोगीं पडणारीं सर्व अर्वाचीन आधिभौतिक व तात्त्विक शास्त्रें अरविंदबाबूंनीं आपल्या ग्रंथरचनेच्या साह्यास घेतलीं आहेत. सामान्य जिज्ञासूला हीं सगळीं शास्त्रें अवगत असण्याचा संभव जमेला





धरतां येत नाहीं. यामुळें अरविंदांच्या ग्रंथांचें मर्म ग्रहण केलें असें निःशंकपणें सांगण्याची योग्यता अतिविरळच आढळणें शक्य आहे. अनेक शास्त्रांच्या अपरिचयामुळें जिज्ञासूंच्या बुद्धीला जी ओढाताण सोसावी लागते, तिला अरविंदांनीं तयार केलेल्या परिभाषेची दुर्बोधता साह्य करते. शेवटीं आपल्याला जें समजलेंसें वाटतें तें यथातथ्य कीं निराळें असा संशय उरतोच !

अरविंदांचा ग्रंथविषय सहज गळीं न उतरणाऱ्या गूढ अध्यात्मवादाचा आहे. गीतेंत स्थितप्रज्ञावस्था-ब्राह्मी स्थिति या नांवानें ज्या जीवनपद्धतीचें दिग्दर्शन केलेलें आहे, त्याच जीवनपद्धतीचें शंकराचार्यांच्या पुढें जाऊन अर्वाचीन काळांतील शास्त्रसिद्धान्तांच्या साह्यानें सविस्तर विवेचन करावें, असा ग्रंथ लिहिण्यांतील अरविंदांचा हेतु पुनः पुनः या ग्रंथाचें यथाशक्ति वाचन केल्यास उमगतें. परंतु त्या हेतूचा स्पष्ट बोध घडला असें सांगण्याचें धाष्ट्र्य फारच थोड्यांना करवेल. शंकराचार्यांच्या मताशीं अरविंदांचा विरोध आहे. दैवी संपत्तीच्या जीवनपद्धतीचा गीतेंतील विवेक पुरेसा नाहीं म्हणून अरविंदांनीं त्याची पूर्तता करण्याकडे आपल्या ज्ञानाचा ओघ वळविलेला आहे. पूर्वी ज्यांचीं नांवें घेतलीं ते वेदान्त-सिद्धान्ताच्या मर्यादा स्पष्ट करणारे पण त्या मर्यादेंतच वावरणारे आहेत. त्या मर्यादा उल्लंघून, त्या मर्यादांचा संकोच तोडून, किंवा वाढवून असें म्हटल्यास अधिक शोभेल—अगदीं नवा विचार सांगण्याचा म्हणजे जुन्यांत नवी भर टाकण्याचा यत्न अरविंदांनीं केला आहे. त्यांचा ग्रंथ इतिहास-कथनाचा किंवा जुन्या ग्रंथांच्या केवळ स्पष्टीकरणाचा नाहीं, तर आपणांस दीर्घ वाचन-मननानें आपल्या बुद्धींत कांहीं दैवी जीवनाविषयीं नवीन असं स्फुरलें तें सांगण्याकरितां अरविंदांनीं हा ग्रंथ लिहिला, असें निश्चयानें म्हणतां आलें, तरी दुर्बोधत्वामुळें आज त्याचा किती उपयोग होईल याबद्दल मुग्धता धारण करणें हेंच श्रेयस्कर आहे.

आधुनिक मराठींतील तत्त्वज्ञान

येथवर इंग्रजी भाषेंतून जे ग्रंथ झाले त्यांतील थोड्या ठळक ग्रंथांची पाहणी केली. इतर देशी भाषा सोडून मराठींत गेल्या शंभर वर्षांत—स्थूल मानानें इंग्रजी राज्याच्या काळांत—काय झालें याची कहाणी सांगावयाचें मनांत आणल्यास, इंग्रजींतल्या उद्योगापेक्षां निराळें सांगण्यासारखें कांहीं नाहीं. मराठींत उपनिषदांचीं (सुटीं किंवा शांकरभाष्यासह), ब्रह्मसूत्राचीं (शांकरभाष्यासह), तशींच गीतेचीं अनेक भाषान्तरें दाखवितां येतील. मध्वाचार्यांचा महाराष्ट्राशीं संबंध असल्यामुळें त्यांच्या सूत्रभाष्याचें मराठी भाषान्तर उपलब्ध आहे. शंकराचार्यांचीं कित्येक स्फुट प्रकरणें व पंचदशीसारखे कांहीं ग्रंथ मराठी पेहरावांत आढळतात. जे स्वतंत्र तत्त्वज्ञानात्मक प्रबंध आहेत ते वेदान्ताच्या स्पष्टीकरणाचे आहेत, तसेंच अभिमानाचेहि आहेत. गेल्या शंभर-सव्वाशें वर्षांत नव्या दृष्टीनें युरोपियन तत्त्वज्ञानासमवेत वेदान्ताचें संकलन व समालोचन करणारा नांव घेण्यासारखा एकच ग्रंथ आहे व तो म्हणजे लो. टिळकांचें ' गीतारहस्य '. जवळचेच रामानुजादि आचार्य मराठी भाषेला ग्रंथ-रूपानें अपरिचित असतां, युरोपांतील तत्त्वज्ञानाची उपेक्षा झाल्यास नवल कसलें ? परंतु युरोपांतील ग्रीकांच्या तत्त्वज्ञानाचें संकलन एकदां मराठी भाषेंत झाल्याचें पुष्कळांना आठवेल. ' लोकसत्ताक राज्य ' या प्लेटोच्या पुस्तकाचें व सॉक्रेटिसाच्या कित्येक संवादांचें भाषान्तर मराठींत पाहायला सांपडतें.

आपल्या देशांतील तत्त्वज्ञानाच्या व्यासंगाचें हें सांगूनसवरून त्रोटक इतिवृत्त आहे. उपनिषदांच्या तत्त्वज्ञानानें जीवनाचें साफल्य होऊं शकतें, या स्थितींत आपली बुद्धि असल्याचा निष्कर्ष या इतिवृत्तावरून निघतो. ही स्थिति उन्नतीच्या, प्रगतीच्या दृष्टीनें इष्ट कीं अनिष्ट या प्रश्नाकडे लक्ष वेधावें असें या इतिवृत्ताचें प्रयोजन आहे. आमचें प्राचीन तत्त्वज्ञान दरिद्री आहे का त्रिकालाबाधित संपन्नता त्याच्या ठिकाणीं वसत आहे, याचा सुद्धां वरील प्रश्नाच्या अनुरोधानें विचार करतां येईल.





प्रा. श्रीनिवास दीक्षित

मानवतावाद

प्रस्तुत लेखांत विवेचिलेला मानवतावाद म्हणजे भूतदयावाद नव्हे. श्री. मानवेंद्रनाथ रॉय ज्या अर्थानें हा शब्द वापरतात त्याच्याशींहि प्रस्तुत विवेचनाचा कांहीं संबंध नाहीं. मानवतावाद हा तत्त्वज्ञानांतील एक पंथ आहे. त्याचा प्रमुख सिद्धान्त हा कीं सत्य हें मनुष्यनिर्मित असतें व म्हणूनच 'निरपेक्ष सत्य', 'अंतिम सत्य' वगैरे शब्दप्रयोग अर्थशून्य होत. सत्य हें मानवसापेक्ष असतें, मानवनिरपेक्ष सत्य असूंच शकत नाहीं. मानवता हाच साऱ्या सत्याचा मूलाधार असें जो मानतो तो मानवतावादी. याच मानवतावादाचें, किंबहुना, मानवतावादाच्या या प्रमुख सिद्धान्ताचें निरूपण करण्याचें योजिलें आहे.

ज्ञान वस्तुतंत्र कीं पुरुषतंत्र ?

प्रथमच लक्षांत घ्यावयाची गोष्ट ही कीं हा सिद्धान्त आपल्या परंपरागत कल्पनांशीं सर्वस्वीं विरोधी आहे. सामान्यतः आपली कल्पना अशी असते कीं, बाह्य जगांत अनेक वस्तू असतात, त्यांचे निश्चित गुणधर्म असतात व त्यांचे कार्यकारणादि निश्चित स्वरूपाचे संबंध असतात. मानवी बुद्धि ही आरशासारखी असून त्यांत या वस्तूंचें, त्यांच्या गुणधर्मांचें व त्या गुणधर्मांच्या परस्परसंबंधांचें प्रतिबिंब पडतें. या प्रतिबिंबांत मुळाशीं जितका सारखेपणा, जितकी याथातथ्यता असेल त्या प्रमाणांत आपणांस सत्याचा लाभ होतो. आरशाच्या उपमेंतील तटस्थपणा नको असेल व मानवी बुद्धीला कर्तृत्वाचा थोडा वांटा द्यावा असें वाटल्यास, आपण फारच झालें तर असें म्हणतों कीं, आपली बुद्धि वास्तवतेंत अवगाहन करून वस्तूंचें स्वरूप व त्यांचे परस्परसंबंध शोधून काढते. प्रकृतिरूपी समुद्रांत बुडी मारून एखाद्या पाणबुड्याप्रमाणें आपली बुद्धि सत्यज्ञानरूपी मौक्तिकें वर काढीत असते. आपण असें कधींहि म्हणत नाहीं कीं आपली बुद्धि सत्य निर्माण करते. गुरुत्वाकर्षणासंबंधींचा नियम न्यूटननें शोधून काढला असा आपला वाक्‌प्रचार आहे. न्यूटननें तो नियम तयार केला असें म्हणणें वेडगळपणाचें मानलें जातें. हा नियम म्हणजे प्रकृतीचें वास्तविक स्वरूप असून न्यूटनला जर तो सांपडला नसता तर आणखी कोणाला तरी, त्या वेळीं नाहीं तरी आणखी कधीं तरी, सांपडणारच होता, असा आपला समज असतो. जणूं सृष्टीच्या भांडारांत बहुविध सत्यें विखुरलीं असून आपलें काम तीं केवळ टिपून घेण्याचें असतें !

आपल्या जुन्या दार्शनिक भाषेंत हाच मथितार्थ सांगावयाचा, तर असें म्हणतां येईल कीं, ज्ञान हें वस्तुतंत्र आहे, पुरुषतंत्र नाहीं. पुरुषबुद्धीच्या अपेक्षेनें ज्ञानांत विकल्पास अवसर नाहीं. शारीरसूत्रांतील (अध्याय १, पाद १, सूत्र २ वरील) आपल्या भाष्यांत शंकराचार्य म्हणतात : "न तु वस्त्वेवं नैवमस्ति नास्तीति विकल्प्यते। विकल्पनास्तु पुरुषबुद्ध्यपेक्षाः। न वस्तुयाथात्म्यज्ञानं पुरुषबुद्ध्यपेक्षम्। किं तर्हि वस्तुतंत्रमेव तत्।... एवं भूतवस्तुविषयाणां प्रामाण्यं वस्तुतंत्रम्।"

याउलट मानवतावादाला अट्टाहासानें असें प्रतिपादावयाचें आहे कीं, ज्ञान हें पुरुषतंत्र आहे, तें केवळ वस्तूचें प्रतिबिंब नव्हे. वस्तूला तिची जातगोत, नांवगांव हें सर्व ज्ञानप्रक्रियेमुळें मिळत असतें. ही ज्ञानप्रक्रिया निरपेक्ष नसते. ती मानवाचीं जीं उद्दिष्टें असतात त्या अनुरोधानें चाललेली असते. म्हणजे

आपल्या ज्ञानाचें स्वरूप हें वस्तूच्या स्वरूपामुळें ठरत नसून आपल्या उद्दिष्टांमुळें, आपल्या गरजांमुळें ठरत असतें. ज्ञान हें प्रतिबिंबच असेल तर तें वस्तूंचें नसून मानवी गरजांचें आहे. आज मानवी ज्ञानाला जें विशिष्ट स्वरूप प्राप्त झालें आहे त्याचें कारण म्हणजे मानवानें आजपर्यंत विशिष्ट उद्दिष्टांचा पाठपुरावा केला. सुरुवातीपासून त्याचीं उद्दिष्टें निराळीं असतीं तर आजचीं सारीं शास्त्रें अत्यंत निराळीं झालीं असतीं. इतकेंच नव्हे, तर उद्दिष्टें हींच असून सुद्धां, ज्ञानसाधनेच्या सुरुवातीस थोडी निराळी कलाटणी मिळाली असती—आणि उद्दिष्टें तींच असून असा थोडा विकल्प पुरुषबुद्धीला शक्य आहे असें मानवतावाद मानतो—तर आजचें पदार्थविज्ञान, आजचें रसायन, आजचें गणित हीं अत्यंत निराळ्या स्वरूपांत दिसलीं असतीं.

वरील परिच्छेदांत मांडलेला विचार केवळ बंडखोर व बेफाम वाटतो असें नाहीं, तर तो एकदम हास्यास्पद दिसतो. वस्तूंचें ज्ञान हें वस्तूंवर अवलंबून नसून, आपल्या बुद्धीवर, आपल्या उद्दिष्टांवर अवलंबून आहे, हा विचारच आपल्याला सहन होत नाहीं. पण थोडी सहनशीलता स्वीकारून आपण या दिशेनें विचार करूंच.

मानवाचीं उद्दिष्टें हींच प्रेरक

प्रथमच असें पाहा कीं आपण ' वस्तु ', ' वस्तु ' म्हणून जिचा उल्लेख करीत आलों आहोंत ती खरोखरच, स्वतःसिद्ध, स्वयंपूर्ण अशी कांहीं आहे काय? वस्तु म्हणजे काय? ज्या टेबलावर मी हें लिहीत आहे त्याला मी एक स्वतंत्र अशी वस्तु मानतों. पण याला प्रमाण काय? ज्या जमिनीशीं हें टेबल संलग्न आहे त्याहून टेबल ही भिन्न व स्वतंत्र वस्तु कां मानावयाची? असें म्हणतां येणार नाहीं कीं, टेबल जमिनपासून विभक्त करतां येतें म्हणून. कारण जमिनीपासून टेबल विभक्त करण्यास जितकी शक्ति लागते त्याहून थोडी अधिक शक्ति लावल्यास टेबलाचा एखादा पायहि विभक्त काढतां येईल. (माझ्या स्वतःच्या टेबलाच्या बाबतींत तर थोडी कमीच शक्ति पुरेल—मोठ्या मिनतवारीनें चार पाय व वरची फळी मी एकत्र राखूं शकलों आहे!) पण तसा तो विभक्त करतां येईल हें माहीत असूनहि आपण पायासकट टेबल ही एक स्वतंत्र वस्तु मानतों. याचें कारण असें कीं, लेखन हें माझें उद्दिष्ट जर सिद्ध व्हावयाचें असेल तर त्या अनुरोधानें टेबलाच्या कडांनीं अवच्छिन्न असा प्रदेश मला एक स्वतंत्र वस्तु मानावी लागते. पण लेखन या उद्दिष्टाची ज्याला कल्पनाहि नाहीं अशा एकाद्या व्यक्तीच्या दृष्टीनें टेबल ही एक स्वतंत्र वस्तु न राहतां, माझ्या खोलीच्या एकंदर सजावटींत तें विरून जाईल. याउलट टेबलावरून सुखरूप खालीं उतरून येणें हेंच जिचें उद्दिष्ट अशा एकाद्या मुंगीच्या दृष्टीनें तिच्या वाटेंत अडथळा उत्पन्न करणारी टेबलाची प्रत्येक कड म्हणजे एक एक स्वतंत्र वस्तुच होय. तेव्हां टेबल ही स्वतंत्र वस्तु मानावयाची कीं, दुसऱ्या एकाद्या वस्तूचा (खोलीच्या सजावटीचा) तो भाग मानावयाचा कीं, त्याला अनेक वस्तु म्हणावयाच्या हें पुरुषबुद्धीवर अवलंबून आहे. (प्रस्तुत संदर्भांत मुंगी = पुरुष!).

अगदीं उपजल्या क्षणापासून आपल्या अनुभवक्षेत्रांत म्हणजे भोंवतालच्या जगांत (यांत आपलें शरीरसुद्धां आलें), आपण व्यवस्था लावीत असतों. कल्पनाच करावयाची झाली आणि थोड्या आलंकारिक भाषेस अवसर दिला तर असें म्हणतां येईल कीं, नुकत्याच जन्मलेल्या अर्भकाच्या दृष्टीनें त्याच्या भोंवतालचें जग म्हणजे अखंड, एकरस, बिलबिलीत गोंगाटमय असें कांहीं तरी असतें. खरें म्हणजे ' त्याच्या भोंवतालचें जग ' हा शब्दप्रयोग चूक आहे. कारण आपण व आपल्या भोंवतालचें जग हें द्वैत त्याला भासण्याचें कांहींच कारण नाहीं. स्वतः बालक व त्याचें अनुभवक्षेत्र हीं एकसंधच असतात. या एकसंध अनुभवक्षेत्रांतूनच हळू हळू आईचे स्तन, दुधाची बाटली, स्वतःचें शरीर वगैरे ' वस्तु ' तें निर्माण करीत असतें. एकरस, एकसंध अनुभवक्षेत्ररूपी संगमरवरी प्रस्तरांतून या निरनिराळ्या ' वस्तू ' कोरून काढतांना त्या बालकाच्या गरजा किंवा उद्दिष्टें हींच प्रेरक आणि निर्णायक होत असतात. याच रीतीनें पुढें आपण ' हा डोंगर, ही नदी, हें झाड, हा कागद, ही दौत, हें टेबल ', अशी एक एक वस्तु आपल्या अनुभूतिरूपी प्रस्तरावरील





योग्य त्या शिरावरून गरजरूपी छिनी फिरवून विलग विलग करीत असतों.

पण ' हा कागद ', ' ही दौत ', ' हें टेबल ' हा आपल्या ज्ञानसाधनेंतील अगदींच प्राथमिक व म्हणून फार कमी महत्त्वाचा भाग आहे. असल्या प्रकारचें ज्ञान किड्यामुंग्यांनाहि असूं शकेल. खास मानवाचें असें जें ज्ञान सुरू होतें तें जातिवाचक संज्ञांपासून.

मानव जातिसंज्ञा कां निर्माण करतो ?

आपण कधीं लक्षांतहि घेत नाहीं कीं, ' हा ' (ही, हें) हा शब्द सोडून भाषेंतील सारीं नामें, विशेषणें, क्रियापदें व क्रियाविशेषणें हे जातिवाचक शब्द आहेत. ' टेबल ' हा शब्द कोठलीहि प्रत्यक्ष असलेली एक वस्तु (म्हणजे 'व्यक्ति') दाखवीत नाहीं. तो शब्द कांहीं सादृश्य असलेल्या अनंत वस्तूंपैकीं कोठल्याहि एकास लावतां येण्यासारखा आहे. ती एक जाति आहे. कोठलीहि प्रत्यक्ष वस्तु (म्हणजे व्यक्ति) नुसतें टेबल असूं शकत नाहीं. टेबलांत अनंत प्रकार असतात. दोन टेबलें सारखीं नसतात. तें टेबल सागवानी असेल नाहीं तर महॉगनी असेल, पिवळें असेल नाहीं तर तांबडें असेल. याच न्यायानें तें केवळ सागवानी असूं शकत नाहीं. तो सागवान हळ्याळी असेल किंवा आणखी कसला तरी असेल. हाच न्याय पुढेंहि लावतां येईल. कोठल्याहि प्रत्यक्ष वस्तूचें संपूर्ण वर्णन (' इदम् ' सोडून इतर) शब्दांनीं करतांच येणार नाहीं. कारण प्रत्यक्ष वस्तु ही व्यक्ति असते व प्रत्येक शब्द ही जाति असते. कितीहि शब्द वाढवा, शेवटीं व्यक्तिनिर्देश होऊं शकेल तो 'हें टेबल' अशा 'इदम्'-विशिष्ट प्रयोगानेंच. तीच गोष्ट विशेषणांची. पिवळा हें विशेषण अनेक (खरें म्हणजे ' अनन्त ') रंगछटांची जाति दाखवतें. ह्या जातींतील प्रत्येक रंगछटा एकमेकींपासून भिन्न असते. उठणें, बसणें या क्रियासुद्धां जातिवाचक असतात. जें घडतें तें केवळ उठणें अगर बसणें असत नाहीं. तें देवदत्ताचें बसणें अथवा यज्ञदत्ताचें बसणें, चैत्राचें उठणें अथवा मैत्राचें उठणें असतें. आणि प्रत्यक्षतः हीं भिन्न असतात. यज्ञदत्त, देवदत्त, चैत्र, मैत्र हीं विशेषनामेंसुद्धां याला अपवाद नाहींत. तात्त्विक दृष्ट्या हीं तथाकथित विशेषनामें सामान्यनामेंच म्हणजे जातिवाचक शब्द होत. कारण स्नान करीत असलेला देवदत्त व संध्या करीत असलेला देवदत्त यांची प्रतीति भिन्न असल्यानें या भिन्न वस्तू होत. पण त्यांच्यांत सन्निधि आणि सादृश्य असल्यानें आपण सोयीकरितां देवदत्त हा जातिवाचक शब्द अशा निरनिराळ्या प्रतीतीकरितां म्हणून वापरतों.

असे जातिवाचक शब्द आपण वापरतों म्हणूनच व्यवहार शक्य होतो. प्रतीतीस येणाऱ्या भिन्न भिन्न वस्तूंची जातिव्यवस्था लावून त्या जातींना नांवें दिल्याशिवाय व्यवहार अक्षरशः अशक्य होईल. प्रथमच अशी अडचण येईल कीं, आपण बोलूं शकणार नाहीं. कारण बोलतांना शब्द वापरावे लागतात व ' हा 'चे पर्यायवाचक शब्द सोडून कोशांतील सारे शब्द जातिवाचक असतात. (कोणी म्हणतील कीं ' हा ' प्रमाणेंच ' मी ', ' आतां ' व ' इथें ' हे शब्दहि जातिवाचक नाहींत. पण तें फारसें बरोबर नाहीं. कारण, मी = ' हा ' पुरुष, आतां = ' हा ' क्षण, इथें = ' ही ' जागा असें विवरण केल्यास ' हा ' हा एकच शब्द व्यक्तिवाचक राहतो.) बोलणें थांबलें म्हणजे आपले सारे सामुदायिक व्यवहारहि थांबले ! पण अनुभवांची जातिव्यवस्था आपण स्थगित केली म्हणजे सामुदायिक व्यवहार थांबतील, इतकेंच नव्हे तर व्यक्तिगत जीवनहि अशक्य होईल ! बुद्धिपुरस्सर केलेली आपली प्रत्येक कृति ही पूर्वीच्या अनुभवावरून कांहीं अंदाज बांधून केलेली असते. तहान लागली असतां आपण पाणी पितों. यामध्यें पूर्वी पाण्यानें तृषाशमन झालें होतें, तेव्हां या वेळींहि होईल असा अंदाज गृहीत असतो. पण अंदाज होण्यासाठीं या क्षणाची तहान व पूर्वक्षणाची तहान यांची एक जाति कल्पिली पाहिजे. तसेंच या ग्लासांतील पाणी व पूर्वक्षणाच्या फुलपात्रांतील पाणी यांची एक जाति मानली पाहिजे. सांगावयाचा मुद्दा हा कीं, आपले अगदीं सामान्य व्यवहारहि आपणांस येणाऱ्या अनुभूतींच्या जातिव्यवस्थेवर अवलंबून आहेत.

या मुद्दयाचा इतका विस्तार केला याचें कारण म्हणजे या जाती निसर्गदत्त अथवा प्रकृतिकृत असत नाहींत. त्या मानवकृत असतात आणि त्या जाती





निर्माण करीत असतांना मानवाचीं उद्दिष्टें, मानवाच्या गरजा याच नियामक असतात. कसें तें पाहा :

आपणांस असें म्हणतां येणार नाहीं कीं ज्या अनंत वस्तूंत साम्य असतें त्या आपण एका जातींत घालतों व हें साम्य पुरुषबुद्धींतून निर्माण होत नसून वस्तुगतच असतें. कारण, तसें म्हटलें तर, प्रतीतीस येणाऱ्या कोठल्याहि दोन वस्तूंत (म्हणजे अनुभूतींत) कांहीं ना कांहीं सारखेपणा असतोच. पण त्यामुळें कांहीं आपण कोठल्याहि दोन वस्तू एका जातींत घालत नाहीं. कृष्णवर्ण समान असला म्हणून कोळसा व उडीद कोणी एका जातींत घालीत नाहीं. पण कोळसा व हिरा यांची एक जाति कल्पून माणसानें तिला ' कार्बन ' असें नांव दिलें. कारण या दोहोंत असलेल्या सूक्ष्म सारखेपणाची दखल घेणें शास्त्राची एक विशिष्ट परंपरा सुरू झाल्यावर माणसाच्या गरजेच्या दृष्टीनें अवश्य होतें. (कोळसा व हिरा यांचें घटकद्रव्य एक म्हणून त्यांना एका जातींत घातलें या म्हणण्यांत हेत्वाभास आहे. कारण घटकद्रव्य याचा अर्थ त्या दोहोंत कांहीं महत्त्वाचें साम्य आहे एवढाच.)

ज्या वस्तूंतील साम्य ध्यानांत घेणें मानवाच्या हिताचें आहे अशा वस्तूंच्या आदिमानवानें जाती बनविल्या व त्यांना नांवें दिलीं. अशा रीतीनें घट, पट, मठ असे शब्द रूढ झाले. अनेक प्रकारचीं पात्रें असतात, पण त्यांपैकीं कांहींच्यांत अशा प्रकारचें साम्य (कंबुग्रीवादिमत्त्व) असतें कीं, त्यामुळें त्यांचा जलभरणासारखी सतत निर्माण होणारी गरज भागविण्याकडे उपयोग होतो. या गरजेच्या अनुरोधानें अशा प्रकारच्या पात्रांची माणसानें एक जाति कल्पिली व त्यास 'घट' असें नांव दिलें. केवळ सारखेपणाच पाहिला तर तो नुसत्या सर्व घटांपेक्षां सर्व रक्तवर्ण घटांत अधिक असणार. पण त्याची कोणी जाति कल्पिली नाहीं किंवा त्यास स्वतंत्र नांव दिलें नाहीं. याचें कारण एवढेंच कीं, रक्तघट अशी जाति निर्माण करून कांहींच प्रयोजन नाहीं. (आपल्याकडे न्यायदर्शनांत साऱ्या घटांवर घटत्व ही जाति राहते असें मानलें आहे. पण साऱ्या रक्तघटांवर रक्तघटत्व नांवाची जाति मानीत नाहींत. त्यास फक्त उपाधि म्हणतात. या पाठीमागें अर्थात् अशी समजूत आहे कीं, घटत्व हा सामान्यधर्म वस्तुनिष्ठ आहे. पण रक्तघटत्व हा सामान्यधर्म केवळ कल्पित आहे. पण आतांपर्यंतच्या विवेचनावरून हें स्पष्ट व्हावयास पाहिजे कीं, दोहोंच्या ठिकाणचें साम्यावधारण हें मानवकल्पित आहे— दोहोंच्या ठिकाणीं असलेलें साम्य हें अर्थात् वस्तुनिष्ठ आहे. फरक इतकाच कीं एक कल्पना उपयुक्त आहे, दुसरी निरुपयोगी आहे.)

ज्ञानाची अगदीं पहिली पायरी म्हणजे निरनिराळ्या प्रत्यक्ष वस्तूंचें ज्ञान. अनुभवक्षेत्रावर असलेल्या अनंत पुसट रेषांपैकीं आपल्या गरजांच्या अनुरोधानें कांहीं अधिक ठळक करून आपण ' वस्तु ' कोरून काढतों असें पूर्वी पाहिलें. या वस्तूंची पुढें जाति-व्यवस्था लावतांना माणसांच्या गरजा, माणसांचीं उद्दिष्टें हींच प्रेरक आणि नियामक असतात असें इथें दाखविलें.

निसर्गनियम हे मानवबुद्धिकर्तृक होत

ज्ञानाच्या प्रगतीची यापुढील—जातिव्यवस्थेपुढील—पायरी म्हणजे कार्यकारणसंबंधाचें अथवा निसर्गनियमाचें ग्रहण. इथेंहि सामान्यतः आपली अशी कल्पना असते कीं, कार्यकारणसंबंध हे निसर्गांत आधींच सिद्ध असतात व आपण केवळ त्यांची दखल घेतों; प्रकृतींत जें वास्तविक असतें त्याची आपण केवळ प्रतिकृति बनवितों. पण हा समज चुकीचा आहे. ' क ' हें ' ख ' चें कारण आहे याचा अर्थ आपण असा करतों कीं, जेव्हां जेव्हां ' क ' अस्तित्वांत येतें तेव्हां तेव्हां तदनंतर नियमितपणें ' ख 'हि अस्तित्वांत येतें. पण कालप्रवाहांतील कोठलींहि दोन ' क ' तंतोतंत सारखीं असत नाहींत; त्याचप्रमाणें कोठलींहि दोन ' ख ' एकमेकांपासून थोडीं तरी विभिन्न असणारच. तेव्हां, ' क '-नंतर नियमानें ' ख ' येतें या म्हणण्यांत एवढाच अर्थ कीं, ' क ' व ' ख ' या दोहोंत असे कांहीं अमूर्त भाव आहेत कीं, ज्यांच्या क्रमांत सातत्य आढळतें. पण इथें हें लक्षांत घ्यावयास पाहिजे कीं, हे अमूर्त भाव मानवबुद्धिकर्तृक आहेत. ते कसे तें आतां पाहणें आहे.

जैन दर्शनांत म्हटल्याप्रमाणें वस्तु (कीं जी मानवबुद्धिनिर्मित असते असें आपण पूर्वी पाहिलें,) ही

अनंतधर्मात्मक असते. याचा अर्थ असा कीं, वस्तूस कितीहि (कोठलेहि नव्हे) धर्म = भाव आपणांस कल्पितां येतात. उदाहरणार्थ, हें टेबल घ्या. तें लांकडाचें केलें आहे, तुमच्या टेबलाहून तें लहान आहे, या खुर्चीपासून एक फुटावर आहे, भिंतीशीं समान्तर आहे, विषुववृत्तापासून त्याचें अंतर...अशी ही माळ कितीहि—अक्षरशः कितीहि—लांबवितां येईल ! आणि हे सारे या टेबलाचे धर्म होत. हे सारे धर्म अमूर्त आहेत. मूर्त आहे तें प्रत्यक्ष टेबल ही वस्तु.—(खरें म्हणजे त्यास नामरूप प्राप्त होण्या-पूर्वीं असलेला शुद्ध अनुभव, ज्यास बौद्ध दर्शनांत ‘ स्वलक्षण ’ म्हणतात, तोच खरा खरा मूर्त.) हे अमूर्त धर्म (किंवा भाव) आपल्या विश्लेषणात्मक बुद्धीचें फलित होत. किंबहुना, आपल्या बुद्धीचें फलित म्हणूनच त्यांस अमूर्त म्हणावयाचें. जेव्हां कार्यकारणसंबंध किंवा निसर्गाचा नियम सिद्ध करावयाचा असतो, तेव्हां आपली बुद्धि अनु-भूतीच्या प्रवाहाचें असें विश्लेषण करते कीं, या प्रवाहांत कांहीं सातत्य मिळावें. असें सातत्य मिळालें म्हणजे निसर्गाचा नियम सिद्ध झाला. असें सातत्य (म्हणजे कार्यकारणसंबंध किंवा सृष्टिनियम) निसर्गांत मिळावें, यांत कांहीं आश्चर्य नाहीं. कारण तें तसें मिळावें या दृष्टीनेंच आपली बुद्धि अनुभवाच्या विश्लेषणाचें कार्य करीत असते. उदा-हरणार्थ, पृथ्वीवर पडणाऱ्या वस्तूच्या गतीसंबंधीं नियम घ्या. उंचावरून पडणारा दगड पहिल्या सेकंदांत जितका खालीं येतो तितकाच दुसऱ्या सेकंदांत येत नाहीं. तो अधिक अंतर कापून येतो. तिसऱ्या सेकंदांत त्याहून अधिक अंतर कापतो. तेव्हां दर सेकंदाची दगडाची गति पाहिल्यास त्यांत सातत्य दिसून येत नाहीं. पण त्यामुळें माणूस नाउमेद झाला नाहीं. अनुभूतींच्या विविधतेंत कांहीं सातत्य पाहून घेणें, हें तर पुरुषास प्रकृतीवर प्रभुत्व प्रस्थापिण्यास अवश्य आहे. म्हणून माणसानें असा प्रश्न केला कीं, जरी दर सेकंदास दगडाचा खालीं येण्याचा वेग सारखा नाहीं, तरी ज्या वेगानें दर सेकंदाला हा वेग वाढतो तो वेगाचा वेग तरी एक-सारखा आहे काय ? माणसाच्या सुदैवानें, वेग वाढ-ण्याचा वेग त्यास सारखा दिसून आला ! पण समजा, तसा तो मिळाला नसता तर, आणखी एक पायरी पुढें जाऊन, माणसानें वेग वाढण्याच्या वाढीचा वेग तरी सारखा आहे काय, अशी पृच्छा केली असती ! व हा कम अनंत असल्यानें, कोठें ना कोठें, त्यास यश मिळालें असतें. तेव्हां निसर्गांतील नियमाचें माणूस ग्रहण करतो, असें म्हणण्यापेक्षां आपल्या विश्लेषक बुद्धीनें तो निसर्गांत नियम-बद्धता निर्माण करतो, असें म्हणणेंच अधिक उचित होईल.

आपल्या अनुभूतिप्रवाहांत (म्हणजेच प्रकृतीच्या परिसरांत) कांहीं सातत्य दिसून येईल अशा रीतीनें त्याचें विश्लेषण व पुनर्रचना करणें, हें मानवी व्यवहारास अत्यंत अवश्य आहे. कारण, ज्या अनुभूतीवर कार्य करावयाचें ती प्रतिक्षणीं नवी आणि निराळी असते. पूर्वानुभवाशीं तिची सांगड घालून तिचा निराळेपणा घालविल्याशिवाय बुद्धि-पूर्वक क्रिया अशक्य होईल. कारण बुद्धिपूर्वक क्रिया पूर्वानुभवावर आधारलेली असते. पूर्वीं जसें घडलें तसेंच, परिस्थिति तीच असेल तर, आतांहि घडेल अशी अपेक्षा असते. अनुभूतिप्रवाह (निसर्ग अथवा प्रकृति) अखंड गतिशील असल्यानें नेमकी तीच परिस्थिति परत कधींच येत नाहीं. म्हणून मूर्तिमंत परिस्थिति तीच नसली तरी दोन परिस्थितींतील अमूर्त साम्य = तोचपणा असें समीकरण मांडून आपला सारा व्यवहार चाललेला असतो. कोठल्याहि दोन परिस्थितींत अनंत तऱ्हेचें साम्य (आणि वैचित्र्य) काढून दाखवितां येईल. पण आपण अशाच तऱ्हेचें साम्य बुद्धीनें निराळें काढीत असतों कीं, त्यायोगें गतिशील परिस्थितींतहि कांहीं स्थिर सातत्य मिळावें. असें सातत्य मिळणें म्हणजेच निसर्गाचा नियम सिद्ध होणें. सांगावयाचा आशय हा कीं, निसर्गनियम सृष्टींत आयता तयार नसतो, मानवी बुद्धीनें अनुभूतिप्रवाहाचें विश्लेषण करून तो निर्माण करावा लागतो.

शास्त्राची सत्यता म्हणजे त्याची उपयोगिताच

बुद्धीचा हा व्यापार उद्दिष्टपूर्वक चाललेला असतो. परिस्थितीच्या प्रवाहांत सातत्य पाहिजे असतें तें केवळ बुद्धिविलास म्हणून नव्हे. सातत्य अनेक प्रकारचें मिळूं शकेल. निसर्गनियम अनंत





तज्ज्ञांनीं मांडतां येतील. पण एखाद्या शास्त्राच्या आजपर्यंतच्या परंपरेंत नवा नियम सामावेल, आजपर्यंतच्या नियमांशीं त्याचा समन्वय करतां येईल अशा तऱ्हेनें तो मांडण्याची शास्त्रज्ञ कोशीस करतो. असें केलें नाहीं तर शास्त्र मानवाच्या उपयोगी पडणार नाहीं. त्याचें कारण असें :

अनेक अनुभूतींचा उद्देशपूर्वक केलेला समन्वय अथवा व्यवस्थीकरण म्हणजे निसर्गनियम. एकदां का हा नियम आपल्या हातीं आला म्हणजे त्यांत संगृहीत असलेल्या बहुविध अनुभूतींपैकीं आपणांस पाहिजे तीवर आपण व्यवहार करूं शकतों. कोठल्या अनुभूतीनंतर कोठलीची अपेक्षा करावी हें आपणांस समजूं शकतें. व इष्ट अनुभूति मिळविण्यासाठीं आवश्यक त्या अनुभूतिशकलांची जोडण आपण करून देतों. अनुभूतींशीं निसर्गनियमाचें नातें हें असें आहे. एक निसर्गनियम म्हणजे अनेक अनुभूति-पुष्पांची गुंफण केलेली एक मालाच होय !

ज्या रीतीनें अनुभूतींचें व्यवस्थीकरण निसर्गनियमांत केलेलें असतें, त्याच रीतीनें अनेक निसर्गनियमांचें व्यवस्थीकरण करणें हें शास्त्राचें प्रयोजन होय. सदैव गतिमान् असणाऱ्या अनेक अनुभूती थिजवून त्या एका निसर्गनियमांत बंद केलेल्या असतात. व असे अनेक नियम सांचेबंद करून शास्त्राच्या कपाटांत ठेवलेले असतात. त्यांपैकीं कोठलाहि सांचा हलवला तर अनेक नियम खालीं पडतील. कोठल्याहि शास्त्रांत जे असे सांचे तयार झालेले असतात त्यांस आपण त्या शास्त्राचीं मूलभूत प्रमेयें म्हणतों. हीं मूलभूत प्रमेयें सत्य आहेत याचा अर्थ असा कीं, त्यांपासून अनेक नियमांची प्राप्ति होते; व हे नियम सत्य आहेत याचा अर्थ एवढाच कीं, त्यांचा वापर करून आपणांस इष्ट त्या अनुभूती आपण मिळवूं शकतों. पण हें सारें व्हावयाचें असेल तर, निसर्गनियमांचा एकमेकांशीं समन्वय करतां आला पाहिजे. एरव्हीं त्यांचे सांचे कसे तयार होणार ? हे सांचेहि एकमेकांत घट्ट बसले पाहिजेत. एरव्हीं त्यांचें शास्त्र कसें होणार ? नवीन नियमास थोडे कंगोरे असतील तर ते कापूनच त्यास शास्त्राच्या सांच्यांत कोंबावें लागतें. व या सांच्याच्या कडाहि थोड्या घासूनपुसूनच शास्त्राचें व्यवस्थीकरण होत असतें. इतकेंच नव्हे, तर निरनिराळ्या शास्त्रांची खांदेघसट होऊनच शास्त्रांचा समन्वय साधावा लागतो. ज्याला शास्त्रीय सत्य म्हणतात, त्याची वाटचाल ही अशी असते. मानवास इष्ट त्या अनुभूती प्राप्त करून देणें हें शास्त्राचें ध्येय; तीच त्याची कसोटी. हें सामर्थ्य जितक्या प्रमाणांत एखाद्या शास्त्रांत अधिक, तितक्या प्रमाणांत तें शास्त्र अधिक सत्य. कोठलेंहि शास्त्र संपूर्ण असत्य असत नाहीं. कारण शास्त्राची उभारणी होते ती त्याचा कांहीं उपयोग असतो म्हणूनच. व त्याची उपयोगिता म्हणजेच त्याची सत्यता अथवा यथार्थता.

उदाहरणें घेऊन वरील मुद्द्याचें स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न करतों. आपला आयुर्वेद घ्या. माणसाचें रोगनिवारण हें उद्दिष्ट डोळ्यांपुढें ठेवून अनुभूतिप्रवाहाचें विश्लेषण सुरू झालें व त्यांतून एका बाजूस ज्वर, खोकला, पडसें, हींव, अशक्तता अशा प्रकारचे व दुसऱ्या बाजूस अर्क, आसव, अरिष्ट, काढा अशा प्रकारचे शब्दांचे ठोकळे तयार केले. पुढें त्यांची अशी व्यवस्था लावली कीं, त्यामुळें ज्यावर अवलंबून राहतां येईल असें सातत्य, म्हणजे सृष्टिनियम आपणांस दिसून येतील. या रीतीनें 'काडेचिराइताच्या काढ्यानें हिंवताप बरा होतो' अशा प्रकारचे नियम मिळाले. पुढें या नियमांचा वापर सुलभ होण्यासाठीं त्यांचें व्यवस्थीकरण सुरू झालें व त्यांचे सांचे म्हणजे आयुर्वेदाचे मूलभूत सिद्धान्त तयार झाले. त्या कल्पना आणि तो सिद्धांत असा : वात, पित्त, कफ असे तीन दोष आपल्या शरिरांत व्यापारवत् असतात. ते तुल्यबल असतात तोंपर्यंत आपण निरोगी असतों. त्यांच्या परस्पर-बलाबलांत फरक झाला म्हणजे आपण आजारी पडतों. ही त्रिदोषव्यवस्था मान्य करूनच आयुर्वेद-विशारद रोगचिकित्सा करतो, उपचार करतो व आपणांस गुण येतो.

आयुर्वेदांत ग्रथित झालेलें ज्ञान सत्य आहे काय ? आहे. रोगनिवारण ही इष्टानुभूति देण्याची ज्या मानानें त्यांत कुवत आहे, त्या प्रमाणांत तें सत्य आहे. मानवतावादाचें ज्यास आकलन झालें आहे तो असें म्हणणार नाहीं कीं, वात, पित्त, कफ नांवाचे पदार्थ आपल्या शरिरांत संगर करीत





आहेत असें ज्या अर्थी प्रत्यक्ष दाखवितां येत नाहीं, त्या अर्थी आयुर्वेद झूट आहे !

आज प्रगल्भावस्थेंत असलेल्या पाश्चात्त्य वैद्यकानें अनुभूतिप्रवाहांचें विश्लेषण सुरुवातीपासूनच थोड्या निराळ्या रीतीनें केलें व त्यामुळें त्या शास्त्राचे मूलभूत सिद्धान्त, आयुर्वेदाच्या मूलभूत सिद्धान्तांहून फारच निराळे झाले आहेत. पाश्चात्त्य वैद्यकानें रोगनिवारण हें उद्दिष्ट अधिक प्रमाणांत सिद्ध होत असेल तर त्याचे सिद्धान्त अधिक सत्य, त्याची विश्लेषणपद्धति अधिक बरोबर, हेंहि मानवतावाद कंठरवानें सांगेल.

सत्याच्या कमी-अधिक प्रमाणाची ही भाषा फक्त मानवतावादालाच वापरतां येईल. पारंपरिक मताप्रमाणें कोठलाहि सिद्धान्त सत्य असेल किंवा असत्य असेल, त्यांत तरतमभाव संभवत नाहीं.

शास्त्रांचा समन्वय

वर जें एके ठिकाणीं म्हटलें आहे कीं, दोन शास्त्रांची खांदेघसट होऊन त्यांच्यांत समन्वय साधला जातो, त्याचेंहि प्रत्यंतर आयुर्वेद व पाश्चात्त्य वैद्यक यांच्या तुलनेंत मिळतें. सांख्यदर्शनानें प्रकृतीच्या घटनेविषयीं जे सिद्धान्त सांगितले (उदाहरणार्थ, पृथ्वी, आप्, तेज, वायु, आकाश हीं मूलद्रव्यें आहेत), त्यांच्याशीं स्वतःच्या सिद्धान्तांचा समन्वय करणें आयुर्वेदास भाग पडलें. याउलट पाश्चात्त्य वैद्यकाला डाल्टननें प्रचलित केलेल्या कार्बन्, ऑक्सिजन् आदि ९२ द्रव्यें हीं मूलभूत घटक आहेत, या सिद्धान्ताशीं आपला समन्वय करावा लागला. वर जी आयुर्वेद व पाश्चात्त्य वैद्यक यांची तुलना केली ती टॉलेमी-कोपर्निकस् किंवा न्यूटन-आइन्स्टाईन या जोड्यांना लागू पडते. टॉलेमी (किंवा आपल्याकडील भास्कराचार्यादि ज्योतिषज्ञ) पृथ्वीला विश्वाच्या मध्यवर्ती मानून सूर्य व ग्रहमाला तिच्याभोंवतीं भ्रमण करतात असें म्हणे. आजचा शाळापंतोजी सांगत असतो कीं, टॉलेमीचा हा सिद्धान्त सपशेल चूक असून सूर्य हा विश्वाच्या मध्यवर्ती असून, पृथ्वी सूर्याभोंवतीं फिरते हें कोपर्निकसचें मत सर्वस्वीं बरोबर ! हा सडेतोडपणा मानवतावादास मंजूर नाहीं ! सूर्य पृथ्वीभोंवतीं फिरतो असें मानून आपलीं पंचांगें पूर्णिमा, अमावास्या, ग्रहणें, ऋतु इत्यादींचीं भविष्यें वर्तवीत असतात. या भविष्यांचे पडताळे, म्हणजे अपेक्षित अनुभूती येतात व तेवढ्या प्रमाणांत टॉलेमीचा सिद्धान्त खराच. कोपर्निकसच्या सिद्धान्ताप्रमाणें या गोष्टींचा ताळा पटतोच, पण आणखीहि कांहीं गोष्टींची उपपत्ति लागते म्हणून तो अधिक खरा.

आइन्स्टाइननें न्यूटन खोडून काढला हें म्हणणेंहि त्याच सदरांत येतें. स्वतः आइन्स्टाइन असें म्हणत नाहीं. मानवाच्या अनेक अनुभूतींना एका गवसणींत घालण्याचें सामर्थ्य न्यूटनच्या सिद्धांतांत आहे. म्हणूनच तर त्या सिद्धान्तांवर यंत्रयुगाची उभारणी होऊं शकली. पण शास्त्रज्ञांना आणखी कांहीं नवीन अनुभूती मिळाल्या. त्यांचा समावेश न्यूटनच्या सांच्यांत होईना म्हणून आइन्स्टाइननें थोडे निराळे सांचे पाडले, इतकेंच.

येथपर्यंतच्या विवेचनाचा सारांश असा : एखादें शास्त्र सत्य आहे याचा अर्थ त्याचे मूलभूत सिद्धान्त सत्य आहेत. ते मूलभूत सिद्धान्त सत्य आहेत याचा अर्थ अनुभूतीच्या त्या प्रांतांतील सर्व किंवा बऱ्याचशा नियमांचा समन्वय त्यांत होतो. हे नियम सत्य आहेत, याचा अर्थ अनुभूतींच्या क्रमांतील सातत्य त्यांनीं दाखविलें जातें. केवळ एवढेंच म्हटलें तर त्याच्याशीं शास्त्रीय सत्यासंबंधींच्या पारंपरिक मताशीं कांहींच विरोध येणार नाहीं. वरील तीन-चार वाक्यांचा अर्थ ज्ञानाचें प्रामाण्य वस्तुतंत्र आहे, असाच होईल. आणि या मताशीं तर मानवतावादाचा विरोध आहे. त्या विरोधाचें कारण, मानवतावादास आणखी कांहीं म्हणावयाचें आहे. आणि जें काय म्हणावयाचें आहे तें हें :—

निसर्गनियमांत ज्या अनुभूतींचें सातत्य दाखविलें जातें त्या असंस्कारित नसतात. त्यांना नामरूप प्राप्त झालेलें असतें. हा नामरूपाचा संस्कार, मानवी बुद्धि अनुभूतिप्रवाहाचीं शकलें पाडून त्यावर करीत असते. हीं शकलें अनेक रीतीनें पाडतां येतील. पण ती आपल्या गरजांच्या अनुरोधानें पाडलीं जातात व मग ही बाटली, हें टेबल अशा तऱ्हेच्या वस्तू तयार होतात. पुढें या वस्तूंच्या जाती बनतात. या जाती बनवीत असतांना जें साम्य लक्षांत घेतलें जातें, तें महत्त्वाचें असतें; पण





महत्त्वाचें याचा अर्थ मानवाच्या दृष्टीनें महत्त्वाचें, त्याच्या उद्दिष्टाच्या दृष्टीनें महत्त्वाचें. अनुभूति-शकलांच्या जाती बनविल्यावर त्यांच्यांतील कार्य-कारणसंबंध, म्हणजे निसर्गनियम बसविले जातात. हे बसवीत असतांना त्या अनुभूतिशकलांचें आणखी विश्लेषण करावें लागतें आणि तें अशा रीतीनें कीं त्यांच्या क्रमांत सातत्य मिळावें. हें सातत्यहि विश्लेषणाच्या अनेक तऱ्हांनीं मिळवितां येईल. पण तें प्रथम प्रथम अशा तऱ्हेनें मिळविलें जातें कीं, त्याचा कांहीं उपयोग होईल. एकदां परंपरा निर्माण झाल्यावर तें अशा तऱ्हेनें मिळविलें जातें कीं, नव्या नियमाचा जुन्या नियमाशीं समन्वय होईल, दोघांनाहि एकच नकाशा, एकच परिभाषा वापरतां येईल. हें लक्षांत घेऊनच मानवतावादाचे पूर्वाचार्य—विल्यम जेम्स, शिलर, ड्यूई, पापिनी इत्यादि—असें म्हणत आले आहेत कीं, कोठल्याहि शास्त्राची सुरुवात थोडी निराळी झाली असती तर त्या शास्त्राचें आजचें स्वरूप फार निराळें झालें असतें. अनुभूतिप्रवाहाच्या विश्लेषणाच्या कांहीं पद्धती आदिमानवानें मान्य केल्या. त्यांपैकीं अनुभवानें ज्या निरुपयोगी ठरल्या (उदाहरणार्थ, पंचमहाभूतांची कल्पना, पंचीकरणाचा सिद्धान्त वगैरे) त्या सोडून दिल्या. पण ज्या उपयुक्त ठरल्या त्या पुढें चालविल्या व त्यांपासूनच आजचीं शास्त्रें तयार झालीं. तेव्हां शास्त्रीय सत्याला जो आकार मिळतो, तो अथपासून इतिपर्यंत मानवी गरजांमुळें, मानवी उद्दिष्टांमुळें मिळतो, असा मानवतावादाचा सिद्धान्त आहे. आणि याच अर्थानें ज्ञान वस्तुतंत्र नसून पुरुषतंत्र आहे.

पुरुषतंत्रतेवरील नियंत्रणें

मानवतावादाचा इतका सारांश देऊन झाल्यावर, त्यावर नेहमीं येणाऱ्या एका आक्षेपाचा उल्लेख करणें अप्रस्तुत होणार नाहीं. तो आक्षेप असा : ज्ञानाचें प्रामाण्य हें पुरुषतंत्र असेल तर प्रकृतीला स्वतःचा स्वभाव असा राहणारच नाहीं. सत्य हें पुरुषाच्या लहरीवर अवलंबून राहील; जें मला उपयुक्त वाटेल, जें मला आवडेल तेंच माझ्यापुरतें तरी सत्यच, असा अर्थ होईल. आणि असें म्हटलें म्हणजे सत्य व असत्य यांतील भेद नाहींसा होईल.

या आक्षेपाचें निराकरण असें : सत्य हें विशेषण मानव ज्या कल्पना करतो त्यांसच लागू पडतें हें खरें. पण ती कल्पना अगदींच बेलगाम असते असें नाहीं. त्या कल्पनेस सत्य या पदवीस पोंचावयाचें असेल तर तिला तीन नियंत्रणें असतात : पहिलें नियंत्रण आपल्या गरजांचें. आपल्या गरजा या कांहीं आपल्या मर्जीनुरूप ठरत नाहींत. बहुंशीं त्या आहेत तशाच आपणांस मान्य कराव्या लागतात. या गरजा अमुक एक प्रकारच्या असतात म्हणूनच तर त्या अनुरोधानें आपण अनुभूतींचें विश्लेषण करतों. हें विश्लेषण करीत असतां अनुभूतींचा म्हणजे प्रकृतीचा स्वभाव आपणांस जरूर लक्षांत घ्यावा लागतो. वर या लेखांत एक-दोनदां असें म्हटलें आहे कीं, अनुभूतिक्षेत्रावर कांहीं पुसट रेषा असतात त्या आपण ठळक करतों व प्रकृतिरूपी प्रस्तरावर कांहीं शिरा असतात त्यांवरूनच आपण 'वस्तु', सृष्टिनियम वगैरे कोरून काढतों. तेव्हां प्रकृतीचा स्वभाव हें दुसरें नियंत्रण आपल्या बुद्धीस पत्करावें लागतें. पण याचा अर्थ असा नाहीं कीं सत्याचा आकार प्रकृतिस्वरूपावरून ठरतो. शिल्पकार संगमरवरी प्रस्तरांतून पुतळा तयार करतो तेव्हां त्याच्या शिरावरूनच हत्यार फिरवितो. पण पुतळ्याचें स्वरूप शिल्पकाराच्या बुद्धीनेंच ठरत असतें. सत्याची रचना करीत असतां मानवी बुद्धीला या दोहोंशिवाय तिसरेंहि एक नियंत्रण मानावें लागतें. तें म्हणजे मानवानें आजपर्यंत पिढ्यान्‌पिढ्या बांधलेली सत्याची इमारत, किंवा कोठल्याहि शास्त्राची आजपर्यंत चालत आलेली परंपरा. नवी वीट ठेवतांना जुन्या थराची अवश्य दखल घ्यावी लागते. मुळापासूनच नवी इमारत बांधावी असेंहि घडतें. पण तें फारच क्वचित्. शास्त्रीय ज्ञानाच्या सुरुवातीला असे अनेक प्रसंग आले असणार; पण इतक्या वर्षांतून जी ज्ञानाची इमारत टिकून राहिली ती समूळ उद्‌ध्वस्त होण्याचा संभव फारच थोडा.





'लॉजिकल पॉझिटिव्हिझम्' या संप्रदायाचा परिचय-परामर्श : प्रा. श्री. गो. हुल्याळकर

प्रत्यक्षवादाचें आत्मविद्येला आह्वान

निरनिराळ्या कालखंडांत निरनिराळ्या लेखकांनीं 'आत्मविद्या' (Metaphysics) या शब्दाच्या विविध व्याख्या केल्या आहेत. उदाहरणार्थ, 'सद्रूपानें अवस्थित असलेलें सत्तत्त्व' अशी ॲरिस्टॉटल्नें व्याख्या केली आहे; तर 'आत्मविद्या म्हणजे सत्ताशास्त्र' अशी हेगेलनें व्याख्या केली आहे. याच्या उलट "जगताचें विभागशः नव्हे, तर कोणत्याहि उपायानें साकल्येंकरून ज्ञान प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न म्हणजे 'आत्मविद्या'" अशी ब्रॅड्लेची व्याख्या आहे.

या व्याख्यांचा विचार केला असतां एक महत्त्वाची गोष्ट तत्क्षणीं निदर्शनास येते. ती म्हणजे इंद्रियजन्य ज्ञानानें प्राप्त न होणारें असें कांहीं तरी तत्त्व त्यामध्यें अंतर्भूत झालेलें आहे. बाह्य जगतांतील वस्तुजाताच्या पलीकडे जाऊन त्याच्या मुळाशीं असलेलें सत्तत्त्व शोधून काढणें, हाच आत्मविद्येचा एकमेव उद्देश दिसून येतो. आणि सत्तत्त्वाचा शोध ही गोष्ट अत्यंत दुष्प्राप्य असल्यामुळें, अगदीं प्राचीन काळापासून आत्मविद्या या शास्त्राच्या स्वरूपाविषयीं व व्याप्तीविषयीं अनेक दूषित ग्रह निर्माण झालेले आहेत.

प्रत्यक्षवादाचें स्वरूप

आत्मविद्येवरील मुख्य आक्षेप असा कीं, आत्मविद्या हें यथार्थपणें शास्त्रच होऊं शकणार नाहीं; अथवा, आत्मविद्येनें उपस्थित केलेले प्रश्न अर्थहीन असतात, आणि त्यांचें योग्य उत्तर देणेंच शक्य नाहीं म्हणून आत्मविद्येचें स्वरूप अनाकलनीय व संमिश्र आहे. अशा रीतीनें आत्मविद्येवर आक्षेप घेणाऱ्यांमध्यें प्रत्यक्षवादा-(Positivism)चा उदय झाला. प्रत्यक्षवादाची तीन अवस्थान्तरें दिसून येतात : (१) ग्रीस देशांतील 'सोफिस्ट' या नांवानें प्रसिद्ध असलेल्या तार्किकांचा सर्वांना सहज मानवणारा प्रत्यक्षवाद. याचा ईश्वरवादाशीं संबंध आहे. (२) इसवी सन १७७० च्या सुमारास होऊन गेलेल्या निसर्गवादी, किंवा सृष्टिवादी (Naturalists) तत्त्वज्ञांचा शास्त्रीय प्रत्यक्षवाद. आणि (३) आधुनिक काळांतील गेल्या सुमारें ५०–६० वर्षांतील कार्नॅप, श्लिक, हिल्बर्ट, अय्यर, रसेल इत्यादिकांचा तर्काधिष्ठित प्रत्यक्षवाद (Logical Positivism).

कोणत्याहि प्रमेयाचा अन्वयपद्धतीनें (affirmatively) विचार करून त्याचीं तत्त्वें निश्चयात्मक रीतीनें सांगणें हा प्रत्यक्षवादाचा गाभा आहे. "सृष्टीचे नियम समजावून घेणें, विविध सृष्टिव्यापारांचें मूळ शोधणें हेंच आमचें कार्य असून, लॉकनें यथार्थपणें पण विनयानें म्हटल्याप्रमाणें, सर्वच अतींद्रिय (transcendental) विषयांसंबंधीं बिनतोड अज्ञानाची भूमिका पतकरणें व त्यांत समाधान मानणें इतकेंच फार तर आपण सृष्टीच्या मूलतत्त्वाचा शोध लावण्याच्या बाबतींत करूं शकूं" असें एक इंग्लिश प्रत्यक्षवादी म्हणतो. आणखी एका प्रत्यक्षवादी तार्किकाचें म्हणणें असें आहे कीं, या दृश्य सृष्टीच्या पलीकडे असलेल्या वस्तूंचें क्षेत्र हें अज्ञेयाचें क्षेत्र असून त्याचें यथार्थ ज्ञान प्राप्त होणें ही सर्वथा असंभाव्य गोष्ट आहे; असें असल्यामुळें प्रत्यक्षावर आधारलेलीं वर्णनात्मक शास्त्रें, हाच खऱ्या प्रत्यक्षवादाचा सर्वांत मोठा आधार होय.







सोफिस्टांचे आक्षेप

आत्मविद्येवर पहिला हल्ला केला तो आरंभींच्या 'सोफिस्ट' या वितंडवादामध्यें रमणाऱ्या वावदूक तार्किकांनीं! ऐंद्रिय संवेदना म्हणजेच ज्ञान असें समीकरण करून, 'जें मला हितकर वाटतें तें माझ्याच बाबतींत हितकर आहे; आणि जें तुम्हांला हितकर वाटतें तें तुमच्याच बाबतींत हितकर आहे. याचा अर्थ असा कीं एकाचें हित दुसऱ्याच्या हितापेक्षां अधिक प्रशस्त आहे असें मानण्यास आपणांस कांहींच आधार नाहीं' असें प्रतिपादन हे 'सोफिस्ट' लोक करूं लागले. अशा आत्यंतिक व्यक्तिवादाची सोफिस्टांनीं कास धरल्यामुळें ज्ञान हें वस्तुगत (objective) असूं शकतें, या मताचा विध्वंस झाला, आणि याचा परिणाम म्हणजे तर्कशुद्ध ज्ञानाचा संभवच नष्ट झाला. सापेक्षतावाद आणि व्यक्तिवाद (subjectivism) यांचें मिश्रण होऊन बनलेला हा सोफिस्टांचा संशयवाद (scepticism) होता. सोफिस्टांनीं जो हल्ला केला तो केवळ ज्ञानमीमांसेवर केला असें नसून नीतिशास्त्र, धर्म, रूढि आणि परंपरा इत्यादींवरहि तो हल्ला होता. आपल्या प्रतिपादनाला पुष्टि मिळावी म्हणून सोफिस्टांनीं तें प्रतिपादन मानवी व्यवहाराशींच निगडित करून टाकलें. आणि यामुळेंच त्यांचें प्रत्यक्षवादी प्रतिपादन सर्वांना स्वीकरणीय व प्रिय वाटूं लागलें. सोफिस्टांच्या या प्रत्यक्षवादाचा ईश्वरवादाशीं साक्षात् संबंध असल्यामुळें त्याला 'थिऑलॉजिकल पॉझिटि-व्हिझम्' असेंहि म्हणतात. आत्मविद्येवर असा हा दुहेरी हल्ला चढवितांना जी जी वस्तु दिसते ती ती खऱ्या अर्थानें अस्तित्वांत आहे, (Whatever appears, is) असें सोफिस्टांनीं मानलें. असें असलें तरी 'थिॲटेटस' मध्यें प्लेटोनें एतद्विषयक जें विवेचन केलें आहे, (१ ज्ञान आणि ऐन्द्रिय संवेदना या गोष्टी भिन्न आहेत. २ केवळ श्रद्धा म्हणजेहि ज्ञान नव्हे. ३ कोणताहि निर्णय म्हणजेहि ज्ञान नव्हे-) त्यावरून सोफिस्टांचा प्रत्यक्ष-वाद हा प्राधान्यानें ज्ञानमीमांसेशीं संबद्ध असावा असें दिसतें. सोफिस्टांचीं मतें खोडून टाकणाऱ्या सॉक्रेटिसाच्या तात्त्विक विवेचनांत ज्ञानमीमांसेला जें सर्वांत महत्त्वाचें स्थान मिळालें होतें त्यावरूनहि याला पुष्टीच मिळते. ज्ञान हें नेहमींच सामान्याच्या कोणत्याहि एका (concept-) 'जाती' च्या व्यवच्छेदक तत्त्वाच्या द्वारें होत असतें, प्रत्यक्षा-वगम्य पदार्थांच्या अस्तित्वावर तें अवलंबून नसतें आणि ज्ञानाचा उपयोग नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रांत करून घेतां येतो हें ज्ञानाचें वैशिष्ट्य आहे, हें सॉक्रेटिसाच्या विवेचनाचें सार आहे. तात्पर्य, सॉक्रेटिसाच्या मतें नीतिनियमांचा उगम यथार्थ-ज्ञानां (True Knowledge) तूनच होत असतो. आणि सोफिस्टांच्या मताप्रमाणें तर यथार्थज्ञान नांवाची वस्तूच नसल्यामुळें ज्ञानमीमांसेचा सारा पायाच उद्ध्वस्त होतो. मूल्यांच्या सापेक्षतेवर सोफिस्टांचा प्रत्यक्ष विश्वास कितपत होता हेंहि नीटसें कळत नाहीं.

सृष्टिवाद्यांचे आक्षेप

आत्मविद्येविरुद्ध दुसरी प्रतिक्रिया झाली ती सृष्टिवादी किंवा निसर्गवादी (Naturalists) तत्त्वज्ञांकडून झाली. सृष्टिवादाच्या सिद्धान्तांचा अतिरेक झाला म्हणजे त्यांच्यांत व जडवाद्यांत कांहींच भेद उरत नाहीं. असें असलें तरी व्यवहारांत मात्र ज्ञानमीमांसेच्या क्षेत्रांत ज्या विविध प्रश्नांना सृष्टिवाद्यांना तोंड द्यावें लागलें त्यांच्यांतुन निर्माण होणाऱ्या अडचणींमुळें, आपल्या सिद्धान्ताचा इतका अतिरेक त्यांनीं कधींच केला नाहीं. इतकेंच नव्हे तर जरा सौम्य स्वरूपाच्या निश्चयात्मक सृष्टिवादाचें त्यांनीं प्रतिपादन केलें. याच सृष्टिवादाला 'प्रत्यक्ष-वाद' अथवा 'अज्ञेयवाद' (Agnosticism) म्हणतात. हा सिद्धान्त एकदां पतकरला म्हणजे केवळ सत्तत्त्वाचें यथार्थ ज्ञान अशक्य होतें. इतकेंच नव्हे तर, त्या सत्तत्त्वाचें ज्ञान प्राप्त करून घेणें इतरांनाहि हा सिद्धान्त अशक्य करून टाकतो. या सिद्धांतान्वयें ज्ञान हें एकाच प्रकारचें असतें. सृष्टीच्या मुळाशीं असलेले व पारखून घेतां येण्यासारखे असे नियम हाच ज्ञानाचा एकमेव प्रकार होय. मूलकारणा-विषयींचा सर्व विचार व्यर्थ असून केवळ कल्पना-शक्तीचा स्वैर विलास यापलीकडे त्याला कांहीं किंमत नाहीं. कल्पनाशक्तीच्या या स्वैर विलासालाच व्यवहारांत प्रमादानें 'ज्ञान' असें म्हणतात.





आत्मविद्येच्या प्रमादपूर्ण उद्दिष्टांची मुळींच भुरळ पडूं दिली नाहीं, तरच साधकाला भौतिक शास्त्रांत अनुस्यूत असलेली विशिष्ट निश्चयात्मकता व स्थिरता या गोष्टी प्राप्त करून घेतां येतील, असें या सृष्टिवाद्यांचें विवेचन आहे.

आधुनिक प्रत्यक्षवादाचे आक्षेप

आधुनिक प्रत्यक्षवाद हा ह्यूमच्या संशयवादाची एक शाखा होय. आत्मा म्हणजे अनेक संस्कार व विचार यांची एक श्रेणीच होय; आणि या संस्कारांचा व विचारांचा कोणत्या तरी अनिर्वचनीय रीतीनें संयोग होत असतो; निराळ्या भाषेंत बोलावयाचें झालें तर आत्मा म्हणजे केवळ संज्ञांची श्रेणी असें ह्यूमचें विवेचन आहे. याचा अपरिहार्य परिणाम म्हणजे पदार्थांच्या कार्यकारणभावाचें आणि ईश्वर या कल्पनेचें निराकरण होण्यांत झाला. स्वाभाविकच शास्त्रांचा विवरणात्मक किंवा विवेचक भाग आणि जगताच्या मूलकारणाची चर्चा करणारीं शास्त्रें या गोष्टींचा ह्यूमनें अनादर केला. इतकेंच नव्हे तर, अतिभौतिक शास्त्रांचें प्रतिपादन करणारे सारे ग्रंथ अनेक हेत्वाभासांनीं युक्त असल्यामुळें केवळ फसवणूक करण्यापलीकडे त्यांचें कांहीं कार्यच उरत नाहीं, म्हणून ते सारे ग्रंथ चुलींत टाकून दिले पाहिजेत असेंहि त्यानें मोठ्या अभिनिवेशानें प्रतिपादिलें आहे. याचा अर्थ असा कीं ह्यूमच्या मतें प्रत्यक्ष अवलोकनाच्या साहाय्यानें ज्याची परीक्षा करतां येईल तेंच तेवढें 'सत्' या संज्ञेस पात्र व यथार्थ होय. निराळ्या शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे जें कांहीं प्रत्यक्ष तेवढेंच सिद्ध होय.

त्यानंतरच्या आधुनिक तर्कनिष्ठ प्रत्यक्षवादी तत्त्वज्ञांची भूमिका पुढीलप्रमाणें स्पष्ट करतां येईल : त्यांचें मूलभूत तत्त्व म्हणजे भाषेचा कांटेकोरपणा. भाषा हें आपल्या मनांतील विचार प्रकट करण्याचें साधन असतें हें खरें असलें तरी तें साधन भारी फसवें आहे; कारण अनेक प्रकारचा संदिग्धपणा भाषेंत अनेक वेळां दिसतो. या संदिग्धपणामुळें तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत परंपरेनें अनेक क्षुद्र प्रश्न उत्पन्न होतात. तत्त्वज्ञानाचें प्रधान कार्य म्हणजे व्याख्या करून संशय व संदिग्धता यांचा उच्छेद करणें. परंतु, शब्दच असे संदिग्ध असतात कीं, समजुतीचा घोटाळा त्यामुळें अधिकच वाढतो. उदाहरणार्थ, 'आहे' किंवा 'अस्तित्वांत आहे' हेच शब्द पाहा : 'ही वस्तु तांबडी आहे', 'अनेक परस्परविरोधी गोष्टी असतात'—या दोन वाक्यांतील पहिल्या वाक्यांत संबंध अभिप्रेत असून दुसऱ्या वाक्यांत केवळ अस्तित्व अभिप्रेत आहे. हा या दोन वाक्यांतील 'असणें' या धातूच्या अर्थांतील भेद आहे. प्रत्येक वाक्याचें विश्लेषण करून त्यांतील आशय निराळ्या वाक्यांच्या द्वारें स्पष्ट करणें हें तर्कनिष्ठ प्रत्यक्षवाद्याचें सर्वांत महत्त्वाचें कार्य होय. मूळ वाक्यांतील आशय अशा प्रकारें इतर वाक्यांच्या आधारानें स्पष्ट केला असतां परंपरागत तत्त्वज्ञानांतील अनेक प्रश्नांचा उलगडा होऊं लागतो, असें प्रत्यक्षवाद्यांचें म्हणणें आहे.

वरील विवेचनांत स्पष्ट केल्याप्रमाणें, पाश्चात्त्य राष्ट्रांतील परंपरागत तत्त्वज्ञानानुसार आत्मविद्येचा एक भाग म्हणजे दृश्य जगाच्या पलीकडील तत्त्वाशीं संबद्ध असलेला मूल्यविचार अथवा सत्तत्त्वविचार अथवा ईश्वरवाद या गोष्टींची चर्चा ही प्रत्यक्षवाद्यांनीं उडवून लाविली आहे. थोडक्यांत प्रत्यक्षवादी आत्मविद्याच अप्रमाण मानतात आणि सर्व ज्ञान ऐंद्रिय संवेदनांच्याच द्वारें होत असतें असें प्रतिपादन करतात. (हें मत सोफिस्टांच्याच मताप्रमाणें बरेंचसें आहे.) तात्पर्य, त्यांच्या प्रणालीप्रमाणें आपल्या इंद्रियांच्या द्वारें जिचें आकलन होतें आणि शास्त्राला जिचें स्वरूप जाणतां येतें अशा दृश्य, व्यावहारिक सृष्टीपलीकडे इतर कांहीं सत्तत्त्व असूंच शकत नाहीं.

प्रत्यक्षवाद्यांच्या दृष्टीनें आपणांस केवळ दोनच प्रकारच्या विधानांचा विचार करतां येईल : (१) ज्यांचा आशय अनिर्णीत आहे अशीं आनुभविक विधानें आणि (२) कारणाच्या द्वारें कार्याचा शोध लावणारी अनुभवपूर्व विधानें (a priorie). पहिल्या प्रकारच्या विधानांतील आशय प्रमाणांच्या साहाय्यानें पारखून घेतां येणें शक्य झालें तरच तीं सार्थ ठरतात. दुसऱ्या प्रकारचीं विधानें विश्लेषणात्मक (analytical) असल्यामुळें त्यांच्या ठायीं पुनरुक्तीचा दोष निर्माण होतो (उदा. २ × २ = ४) आणि म्हणून तीं अर्थहीन ठरतात. आत्मविद्येंतील सर्वच विधानें कारणद्वारें कार्याकडे



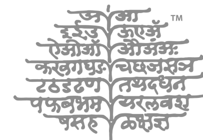


जाणारीं असल्यामुळें तीं अर्थहीन ठरतात. ज्या अपरीक्षित विधानांचें तर्कदृष्ट्या सत्यत्व पारखतां येणें शक्य असेल तेवढीच अर्थवान् असतात.. आणि प्रत्येक अनुभूति ही इंद्रियगम्य जगांतील अनुभूति असणें अपरिहार्य असल्यामुळें अतींद्रिय मूल्यें अशीं कांहीं असूं शकतील असें म्हणणें प्रत्यक्षवाद्यांच्या दृष्टीनें प्रामादिकच ठरतें.

या विश्वाचा साकल्यैकरून निरलस विचार करण्याच्या प्रयत्नालाच 'तत्त्वज्ञान' असें नांव आहे. (ब्रॅडलेची व्याख्या पाहावी.) पण तर्कनिष्ठ प्रत्यक्षवादाच्या मतें तत्त्वज्ञानाला हें कार्य कधींच पार पाडतां येणार नाहीं. ज्याच्या अंगोपांगांचा शोध (भौतिक) शास्त्रें घेतात अशा या जगताचा साकल्यानें विचार करण्याच्या बाबतींत तत्त्वज्ञान आपल्याला मदत करूं शकणार नाहीं. भौतिक शास्त्रांनीं ज्याचें स्वरूप जाणलें आहे अशा वस्तुजाताव्यतिरिक्त जगत् अस्तित्वांतच नसल्यामुळें त्यांतील अज्ञात आणि अज्ञेय गोष्टींचें आकलन करण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाहीं. आणि असें असूनहि कांहीं गोष्टी कदाचित् अद्यापि गूढ राहिलेल्या असतील, तर शास्त्रांनीं आपलें संशोधन परिणामकारक रीतीनें केलें नाहीं, एवढाच त्याचा अर्थ आहे.

प्रत्यक्षवाद्यांचें म्हणणें अधिक स्पष्ट करतों. साभिप्राय विधान करण्याच्या इराद्यानें वापरलेले शब्द केव्हां सार्थ ठरतील ? उदाहरणार्थ, 'अ' हें विधान केव्हां सार्थ ठरेल ? त्याचें उत्तर असें कीं, ज्यांची सत्यता पडताळून पाहातां येईल अशा इतर विधानांचें—उदाहरणार्थ, ब १, ब २, ब ३... इत्यादि विधानांचें—अनुमान जेव्हां 'अ' या विधानाच्या आधारें करतां येईल तेव्हांच तें 'अ' हें विधान अर्थवत् ठरेल. ज्यांचें निकषण करतां येईल अशा विधानांचें 'अ' या विधानांतून जर निगमन होऊं शकत नसेल तर त्या 'अ' या विधानाचे वाचक शब्द अर्थहीन ठरतील. किंबहुना, 'अ' ला 'विधान' हीच संज्ञा देतां येणार नाहीं. हें प्रत्यक्षवादाचें प्रमुख तत्त्व होय. तात्पर्य, ज्यांच्या सत्याचें तर्कदृष्ट्या निकषण करतां येईल अशींच विधानें यथार्थ असतात आणि इतर सर्व विधानें अयथार्थ किंवा अर्थहीन असतात. प्रत्यक्षवाद्यांच्या या सिद्धान्तानुसार आत्मविद्येच्या क्षेत्रांतील सर्व विधानें अयथार्थ होत. बाह्य रूप असलेला शब्दसमुच्चय असें जरी विधानांचें स्वरूप असलें, तरी त्यांच्यामुळें कांहींहि सिद्ध होत नाहीं किंवा असिद्ध ठरवितां येत नाहीं. आणि यामुळें खऱ्या अर्थानें तीं विधानेंच होऊं शकत नाहींत. जगताचें दृश्य स्वरूप आणि त्यांतील अंतःस्थ सत्तत्त्व यांच्यामधील भिन्नत्वावर अवलंबून असलेला, आणि आभासात्मक वस्तुजातामागें कधींहि प्रकट न होणारें सत्तत्त्व असतें असें मानणारा 'आध्यात्मिक' सिद्धान्त आत्मविद्यावाद्यांचा आहे. स्पिनोझा, कांट, हेगेल, ब्रॅड्ले आणि शंकराचार्य इत्यादि सर्वच आत्मविद्यावादी तत्त्वज्ञांनीं आभासात्मक वस्तुजाताच्या मागें दडलेलें तत्त्व शोधून काढण्याचा प्रयत्न केला, आणि त्या ऐकान्तिक सत्तत्त्वाला त्यांनीं 'सब्स्टन्स्', 'डिंग-आन्-सिश्' किंवा 'ॲबसोल्यूट' किंवा 'ब्रह्म' अशा संज्ञा दिल्या. परंतु या विश्वविख्यात तत्त्वज्ञांचे सिद्धान्त प्रत्यक्षवादी तार्किकांच्या दृष्टीनें आक्षेपार्ह व विवाद्य ठरतात. या तत्त्वज्ञांपैकीं कोणाच्याच सिद्धांताला कसलाहि अर्थ नाहीं. अयथार्थ विधानांचीं प्रतियोगी अशीं जीं विधानें तीं स्वतःच अयथार्थ असतात. जीं विधानें अर्थपूर्ण असतात तेवढ्यांचेंच असत्यत्व सिद्ध करतां येतें. निराळ्या भाषेंत हेंच प्रतिपादन मांडावयाचें झाल्यास कोणतेंहि आध्यात्मिक विधान जितकें अर्थहीन तितकेंच त्याचें निराकरणहि अर्थहीन असें म्हणावें लागेल.

नीतिशास्त्र आणि सौंदर्यशास्त्र यांच्या बाबतींत या तर्कनिष्ठ प्रत्यक्षवाद्यांचें प्रतिपादन असें आहे कीं, वस्तुतः हीं दोन्हींहि शास्त्रें म्हणजे केवळ असिद्ध कल्पना असून त्यांना 'शास्त्र' ही संज्ञा देणेंहि चुकीचें आहे. नीतिशास्त्रांतील नियम कोणत्याहि अनुभूतीच्या आधारें सिद्ध करतां येणें शक्य नाहीं, आणि म्हणूनच ते अर्थशून्य असतात. नीतिविषयक विचार खरें म्हणजे एखाद्या गोष्टीविषयीं पसंती किंवा नापसंती दर्शविण्याखेरीज अन्य कांहींहि करीत नाहींत. आणि अनुकूलता किंवा प्रतिकूलता दर्शविणारे असे उद्गार, या केवळ बोलणाऱ्याच्या मनांतच असणाऱ्या भावना होत. इतर प्रमाणांनीं सिद्ध होणाऱ्या कोणत्याहि वस्तुगत नैतिक तत्त्वाशीं





त्यांचा कसलाच संबंध नसतो. " अ ही वस्तु चांगली आहे " असें जेव्हां आपण म्हणतों तेव्हां हें वाक्य यथार्थ विधान नसल्यामुळें आपल्या भावनांचाहि त्यामुळें आविष्कार होऊं शकत नाहीं. आनंदाचा उद्रेक कोणत्या तरी रूपानें बाहेर पडावा त्याप्रमाणें आपल्या भावनांचा तो उद्रेक प्रकट झाला आहे इतकेंच. प्रत्यक्षवाद्यांचें म्हणणें असें आहे. धर्माच्या बाबतींतसुद्धां हेंच खरें आहे. ईश्वराचें अस्तित्व आहे अथवा ईश्वर असणें संभाव्य आहे, यांपैकीं कोणतीहि गोष्ट आपल्याला सिद्ध करतां येणें शक्य नाहीं. इतकेंच नव्हे तर, प्रत्यक्षवादी आणखी पुढें जाऊन म्हणतो कीं, ईश्वराविषयीं अन्वयपद्धतीनें किंवा व्यतिरेकपद्धतीनें विचार करणें या दोनहि गोष्टी बालिश आहेत !

आत्मविद्या, धर्म, नीति आणि सौंदर्यशास्त्र या सर्वांविरुद्ध प्रत्यक्षवादी तत्त्वज्ञांची वर वर्णिलेली प्रतिक्रिया तर्कनिष्ठ निकषण किंवा कसोटी(verification) तत्त्वावर आधारलेली आहे. या तत्त्वान्वयें एखाद्या वाक्याचा अर्थ हेंच त्याच्या कसोटीचें साधन आहे. या साधनाचा अवलंब करून आपल्याला यथार्थ वाक्यें अयथार्थ किंवा अर्थहीन वाक्यांपासून वेगळीं करतां येतील. याच पद्धतीचा वापर आत्मविद्येच्या बाबतींत करून आत्मविद्या ही प्रत्यक्षवाद्यांनीं अर्थशून्य ठरविली आहे. जें कधींहि इंद्रियगम्य होत नाहीं त्याची केव्हांहि अनुभूति मिळणार नाहीं, अथवा त्याची तर्कदृष्ट्या परीक्षाहि करतां येणार नाहीं. तर्कदृष्ट्या निकषण करतां येणें हा जर यथार्थत्वाचा पाया असेल, तर जी वस्तु कधींच दिसत नाहीं तिच्याविषयीं कोणतेंहि विधान करणें या गोष्टीला अर्थच उरत नाहीं.

यामुळें केवळ आत्मविद्याच नव्हे तर सर्व ध्येयवादी शास्त्रें, व्यक्तीच्या ठायीं असलेलें चैतन्य किंवा त्यांचें मन, किंवा वस्तुजाताचें अविरत सातत्य —इत्यादि गोष्टीहि अर्थशून्य ठरतात. तात्पर्य, ही प्रत्यक्षवाद्यांची नवीन प्रणाली प्रमाण मानली, तर तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांतील कल्पनांची विलक्षण उलथापालथ होण्याचें जबर भय आहे.

प्रत्यक्ष अवलोकनाच्याद्वारें एखाद्या विधानाचें साक्षात्, संपूर्ण, तर्कनिष्ठ निकषण (verification) करण्याच्या या प्रत्यक्षवादी तत्त्वाप्रमाणें व्याप्ति दर्शविणारीं वाक्यें (Universals), आणि गतकालांतील घटनांशीं संबद्ध असलेलीं वाक्यें अर्थहीन ठरतात. ही आपत्ति टाळण्यासाठीं, कोणत्याहि गोष्टीचें तर्कदृष्ट्या निकषण झालें पाहिजे या तत्त्वाच्या या प्रत्यक्षवादी प्रणेत्यांनीं, अप्रत्यक्ष आणि अंशतः निकषण झालें तरी चालेल, अशी आपल्या तत्त्वास मुरड घालावयास सुरुवात केली. प्रत्यक्षवाद्यांचें म्हणणें असें कीं, गतकालांतील घटनांच्या संभाव्य परिणामांवरून अनुमान करून किंवा ज्ञात परिणामांच्या साहाय्यानें त्या गतकालीन घटनांचें अनुमान करून त्यांची सिद्धि करतां येते. आणि व्याप्तिदर्शक वाक्यांत अंतर्भूत झालेल्या गोष्टींपैकीं कांहीं गोष्टी प्रत्यक्ष अवलोकनानें प्रतीत होत असल्यामुळें तीं (व्याप्तिदर्शक) वाक्यें साभिप्राय ठरतात. एखाद्या विधानाचें तर्कदृष्ट्या निकषण करून घेण्याचें हें तत्त्व स्वतःच परतंत्र (conditional) —किंवा कांटेकोरपणें बोलावयाचें झालें तर, अ-स्वतंत्र (non-unconditional) आहे आणि तें, अवलोकनयोग्य अशा गोष्टी असूं शकतात, ह्या गृहीत कृत्यावर अवलंबून असतें.

प्रत्यक्षवाद्यांचें हें म्हणणें पुढीलप्रमाणें स्पष्ट करतां येईल : एखादें विधान यथार्थ ठरावयाचें असेल, तर कोणत्याहि एखाद्या जातींतील अथवा वर्गांतील कांहीं वस्तू त्याच्यायोगें ज्ञात झाल्या पाहिजेत अथवा त्यांचें निराकरण झालें पाहिजे आणि या ' जातीं'तील अथवा वर्गांतील कांहीं वस्तूंचें प्रत्यक्ष अवलोकन शक्य झालें पाहिजे. उलट, एखाद्या ' जातीं 'तील अथवा वर्गांतील ज्या वस्तूंविषयीं अन्वयपद्धतीनें किंवा व्यतिरेकपद्धतीनें कांहींच बोलतां येणें शक्य होत नाहीं आणि त्यामुळें अशा वस्तूंचें प्रत्यक्ष अवलोकनहि अशक्य गोष्ट ठरते तेव्हां तें विधान अयथार्थ ठरतें. उदाहरणार्थ, ' काश्मीरमध्यें सुव्यवस्था प्रस्थापित करण्याच्या वेळीं मेजर जनरल तिम्मय्या लडख दरी ओलांडून गेले ' हेंच विधान पाहा. तिम्मय्यांचें दरी ओलांडून जाणें या गोष्टीचें आतां प्रत्यक्ष अवलोकन करणें ही गोष्ट तर्कदृष्ट्या अशक्य आहे. कारण ही घटना मागेंच होऊन गेली. परंतु ' लडख दरी





ओलांडून जाणारीं माणसें ' असा जर एक वर्ग कल्पिला, तर तिम्मय्यांचें दरी ओलांडून जाणें ही घटना या वर्गांतच अंतर्भूत होऊं शकेल. लडख दरींतून जाणारीं माणसें आज व नेहमीं आपल्या दृष्टीस पडतात. याचा अर्थ असा कीं, वर उल्लेखिलेल्या विधानांतील घटना आज जरी आपल्या प्रत्यक्ष अवलोकनाच्या पलीकडे असली तरी सुद्धां ती अवलोकनाचा विषय होऊं शकेल (observable kind). म्हणून विषयांच्या अवलोकनक्षमतेच्या तत्त्वानुसार 'सेनापति तिम्मय्या लडख दरी ओलांडून गेले ' हें विधान यथार्थच आहे. त्याचप्रमाणें ' पाणी तृषा भागवितें ' अथवा ' पाण्याला १००° सेंटिग्रेड उष्णता मिळाली म्हणजे तें उकळतें ' यांसारखीं व्याप्तिदर्शक विधानेंहि यथार्थ आहेत असें सिद्ध करतां येईल.

निकषणक्षमते-(verifiability)चें साधन प्राप्त करून घेऊन तर्कनिष्ठ प्रत्यक्षवादी प्रत्यक्ष ज्ञानमीमांसेवरच आक्षेप घेतो. आनुभविक विधानें व अनुभवपूर्व (a priorie) विधानें या दोन प्रकारच्या विधानांमधील भिन्नत्व स्पष्ट करून तो ज्ञानमीमांसेवर आक्षेप घेतो. ' पाणी डोंगरावरून खालीं वाहतें ' व ' तुझ्या वर्तनानें मला खेद होतो ' हीं विधानें ' आनुभविक ' या सदरांतील आहेत; आणि ' दोन गुणिलें दोन = चार ' व ' एखाद्या मनुष्याचा पिता हा त्याच्या मुलाचा आजा असतो ' हीं विधानें ' अनुभवपूर्व ' या सदरांत पडतात. पहिल्या प्रकारचीं (आनुभविक) विधानें, ज्यांचें अवलोकन करतां आलें आहे अशा गोष्टींवर आधारलेलीं असतात आणि दुसऱ्या प्रकारचीं (अनुभवपूर्व) विधानें तार्किक अर्थापत्ती-(logical implications)चीं उदाहरणें होत. या दृष्टीनें पाहिलें असतां आनुभविक विधानें संश्लेषणात्मक (synthetic) असतात आणि अनुभवपूर्व विधानें विश्लेषणात्मक (analytical) असतात असें दिसून येईल. अनुभवपूर्व विधानांत अंतर्भूत झालेल्या गोष्टींना इंद्रियजन्य ज्ञानाची जरूर नसते. इंद्रियजन्य नसलेल्या ज्ञानाचेहि दोन प्रकार आहेत : (१) विश्लेषणात्मक आणि (२) संश्लेषणात्मक. या दोन प्रकारांपैकीं विश्लेषणात्मक ज्ञान हें पुनरुक्ततेच्या दोषानें युक्त असतें आणि संश्लेषणात्मक ज्ञान अयथार्थ असतें. तात्पर्य, सर्व अनुभवपूर्व (a priorie) विधानें अर्थहीन असतात असा प्रत्यक्षवाद्यांचा आक्षेप आहे.

प्रत्यक्षवादाचें खंडन

परंतु, तर्कनिष्ठ प्रत्यक्षवादाचें हें प्रतिपादन आपल्याला ग्राह्य मानतां येत नाहीं. याचीं कारणें अशीं : (१) निकषणक्षमता हें ज्ञानाचें साधन आहे किंवा ज्ञान तीवर अवलंबून आहे (condition), याचा आपल्याला निर्धार करतां येत नाहीं; (२) निकषणक्षमतेच्या तत्त्वाचा स्वीकार केला असतां अनुपसंहारी हेत्वाभास (ad infinitum regressus) घडतो; (३) ' संभाव्य अनुभूतीशीं संबंध ' या शब्दसमुच्चयांतील ' अनुभूति ' या शब्दाचा अर्थ काय ? ' आनुभविक ऐंद्रिय संवेदना' एवढाच जर 'अनुभूति' या शब्दाचा अर्थ असेल, आणि सर्व अनैंद्रिय संवेदनांचा त्याग त्यांत अभिप्रेत असेल, तर (अ² – ब²) = (अ + ब) (अ – ब) यासारख्या गणितशास्त्रांतील विधानांपासून होणारें ज्ञान अर्थहीन किंवा निरर्थक ठरेल. कारण या प्रकारच्या ज्ञानांत अन्तर्दर्शनोद्भूत (introspective) संवेदनांचा अंतर्भाव झालेला असतो. (४) कांहीं अनैन्द्रिय अनुभूतींचें अस्तित्व नाकारतां येत नाहीं, पण त्यांचें वस्तुगत सत्य (objectivity) निकषणक्षमतेच्या तत्त्वाच्या अनुरोधानें प्रस्थापित करतां येणार नाहीं. उदा. 'खून ही निंद्य गोष्ट आहे' हें विधान निकषणक्षमतेच्या तत्त्वानुसार सिद्ध होऊं शकणार नाहीं. (५) वस्तूंच्या अवलोकनक्षमतेचें तत्त्व स्वतःसिद्ध नाहीं, आणि म्हणून तें गृहीततत्त्व (postulate) होऊं शकणार नाहीं. तें आकस्मिक असून त्याचा स्वीकार करण्याची ज्यांची इच्छा नाहीं, त्यांनीं तसा स्वीकार केला नाहीं तरी कांहीं बिघडणार नाहीं. (६) आणखी असें कीं, अवलोकनक्षमतेचें तत्त्व म्हणजे उद्गामी (inductive) पद्धतीनें प्राप्त होणारा, सुव्यवस्थित असा साधारण नियमहि नाहीं. तो उद्गामी साधारण नियम आहे हें सिद्ध करण्याची खटपट करणें म्हणजेंं सिद्ध करावयाचें आहे तेंच सिद्ध झालें आहे असें





हेत्वाभासात्मक विधान (petitio principii) करण्यासारखें आहे. कारण प्रमाणें प्रथम गोळा करून तीं निगमनाशीं जुळतील अशी व्यवस्था करणें ही प्रत्यक्षवादी तार्किकांची पद्धति आहे. (७) वस्तूंच्या अवलोकनक्षमतेचें तत्त्व आनुभविकतेच्या साधारण तत्त्वांतून निर्माण होऊं शकत नाहीं. (८) एखाद्या गोष्टीविषयीं विशेष माहिती सांगणाऱ्या किंवा यथार्थ असलेलीं अथवा नसलेलीं विधानें करणाऱ्या वाक्यांचे किंवा शब्दरचनांचे तीन प्रकार मानणें हा प्रत्यक्षवादी तार्किकांचा तर्कनिष्ठ आधार होय. त्यांच्या मतें अशीं वाक्यें तीन प्रकारचीं असतात. (अ) वस्तुगत (factual) विधानें किंवा आनुभविक अभ्युपगम (empirical hypothesis). (आ) पुनरुक्ति किंवा व्याख्या. (इ) अर्थशून्य किंवा तात्त्विक (metaphysical) शब्दसमूह अथवा शाब्दिक रचना. प्रत्यक्षवादी तार्किकांच्या मतें केवळ पहिल्या प्रकारांत अंतर्भूत होणारीं वाक्येंच तेवढीं यथार्थ असतात, किंवा प्रत्यक्षपणें एखाद्या वस्तुविषयीं कांहीं तरी माहिती देतात. गणितशास्त्रांत वापरल्या जाणाऱ्या भाषेच्या बाबतींत प्रतीकवादी (Symbolical) तार्किक जें तत्त्व प्रमाण मानतात त्यावर हें सारें प्रतिपादन आधारलेलें आहे. त्यांच्या दृष्टीनें हें सारें ठीक असेल. परंतु भाषाद्वारें म्हणजे चिह्नांच्या द्वारें जें विचारप्रवर्तन होत असतें त्याच्या साऱ्याच प्रकारांच्या बाबतींत याचा वापर करतां येणार नाहीं आणि तसा वापर करणें बरेंहि नाहीं. कारण रोजच्या व्यवहारांत वापरल्या जाणाऱ्या भाषेंत अथवा गणित-शास्त्राखेरीज इतर शास्त्रीय भाषेंत बाह्य आकार (form) आणि अंतर्गत तत्त्व (matter) यांच्यांतील भेद स्पष्ट करणें सुलभ नाहीं. आणि कदाचित् असा भेद स्पष्ट करणें जमलेंच, तरी विधानें भौतिक असल्यामुळें भाषेचा उपयोग बाह्य आकार व अंतर्गत तत्त्व या दोहोंवर अवलंबून असतो. अस्तित्वांत असलेल्या गोष्टींच्या बाबतींतील घटनांची विशेष माहिती या विधानांच्या योगें मिळते, आणि गणितशास्त्रांतील विधानांप्रमाणें तीं केवळ आकारिक (formal) नसतात. आपल्या नित्याच्या भाषेंत भाव-भावनांचा ओलावा असतो, विविध मानसिक प्रवृत्तींचा व विधिनिषेधांचा तिच्यांत अंतर्भाव झालेला असतो. परंतु गणित-शास्त्रांत वापरल्या जाणाऱ्या भाषेला मात्र फार मर्यादा असतात. या ठिकाणीं भाषिक प्रतीकांना कोणताच निश्चित अर्थ नसतो आणि यामुळें सामान्यतः सर्वच गोष्टींच्या बाबतींत त्यांचा वापर करतां येत असला, तरी अमुक एका विशिष्ट गोष्टीचाच निर्देश त्यांच्यायोगें होईल असें मात्र नाहीं. उदा-हरणार्थ, अ, ब, क या प्रतीकांनीं निर्दिष्ट होणाऱ्या प्रत्येक वस्तूचा त्या चिह्नांशीं संबंध असला तरी तीं कांहीं विशिष्ट गोष्टींचाच तेवढा निर्देश करतात, असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. कोणताहि प्रमाद होऊं न देतां संज्ञांचा वापर करणें ही गोष्ट फक्त गणित-शास्त्रांतच शक्य आहे. म्हणून गणितशास्त्रासारखें मर्यादित उदाहरण हें जणूं प्रातिनिधिक उदाहरण आहे अशी कल्पना करून घेतल्यामुळें इतर सर्वच विधानें अयथार्थ असतात आणि म्हणूनच अर्थहीन असतात, असें मानण्याचा प्रमाद प्रत्यक्षवादी तार्किक करीत असतात. (९) सत्य गोष्टींचें प्रतिपादन करणारीं सर्व विधानें कसलेंहि प्रतिपादन न करणाऱ्या विधानांशीं एकरूप असतात, किंवा अर्थाचा कोणताहि बदल न करतां त्यांचें कांहींच प्रतिपादन न करणाऱ्या वाक्यांत रूपान्तर करतां येतें,[१] हें खरें.

---

१ हें स्पष्ट करण्यासाठीं बर्ट्रंड रसेलनें ज्याचें विश्लेषण केलें आहे, असें पुढील विधान घेऊं : " स्कॉट हा ' वेव्हर्ली 'चा कर्ता होय " या विधानाचा नेमका अभिप्राय कोणता ? कोणी तरी ' वेव्हर्ली ' लिहिली, ती कादंबरी एकापेक्षां अधिक व्यक्तींनीं लिहिलेली नाहीं, त्याचप्रमाणें स्कॉटखेरीज इतर कोणीं ती लिहिलेली नाहीं असेंहि या विधानांतून निघतें. म्हणून " स्कॉट हा वेव्हर्लीचा कर्ता होय " हें विधान म्हणजे पुढील तीन विधानांच्या आशयांची संहति होय : (१) निदान (at least) एका व्यक्तीनें ' वेव्हर्ली ' लिहिली पाहिजे. (२) फार तर (at most) एका व्यक्तीनें ' वेव्हर्ली ' लिहिली असली पाहिजे. (३) ज्या व्यक्तीनें ' वेव्हर्ली ' लिहिली व जी व्यक्ति स्कॉट नव्हे अशी कोणीही व्यक्ति नाहीं.





तथापि, कांहीं विशिष्ट परिस्थितींत कांहीं ऐंद्रिय अनुभूतींची प्रतीति येणें शक्य आहे. हे प्रत्यक्षवादी लोक प्रत्यक्षघटनावादी आहेत. जीं विधानें अप्रिय असतात तीं सत्य नाहींत किंवा तीं सिद्ध होऊं शकत नाहींत हें दाखविणें, हाच प्रत्यक्षघटनावाद्यांच्या गृहीत कल्पनांचा सर्वांत महत्त्वाचा उपयोग ! आणि म्हणून, तात्त्विक विधानांची गोष्ट तर राहोच, पण या प्रत्यक्षघटनावाद्यांना अप्रिय असलेलीं कोणतींहि विधानें या दिव्यांतून सुरक्षितपणें बाहेर पडूं शकणार नाहींत. (१०) वाक्यरचनेचे नियम हे अन्वर्थकत्वाचे निकष आहेत. ते कांहीं वैचारिक नियम नव्हेत ! तात्त्विक दृष्ट्या वैचारिक नियम (laws of thought) वस्तुतत्त्वाचे नियम असतात; आणि यामुळें ते अन्वर्थकतेचे निकष होऊं शकत नाहींत. सर्व शब्द सार्थच असतात. वाक्यरचनेच्या नियमानुसार त्यांचा संयोग झाला म्हणजेच त्यांतून निष्पन्न होणारा निर्णय यथार्थ होतो; एरव्हीं तो यथार्थ होत नाहीं. तात्पर्य, प्रत्येक अभिप्रायरहित विधान अर्थहीन असतेंच असें निश्चयानें म्हणतां येणार नाहीं. प्रत्यक्षवाद्यांच्या गृहीत कल्पनांतूनच हें सिद्ध होतें.

तात्पर्य, मूलगामी अनुभववादा-(Radical Empiricism)-प्रमाणेंच तर्कनिष्ठ प्रत्यक्षवादहि आनुभविक जगाविषयींचें वस्तुप्रतिपादन पूर्वकल्पनांच्या स्वरूपांत मांडीत असतां अनुभवपूर्व ज्ञानाचा त्याग करतो, साहचर्यनियम दूर सारतो, निरुपाधिक तत्त्वाचें अस्तित्व नाकारतो आणि आत्मविद्येचें अस्तित्व अमान्य करतो. आधुनिक जगांत सर्व क्षेत्रांत प्रत्येक प्रकारच्या ज्ञानाची प्रयोगसिद्ध प्रतीति करून घेण्याची जी अतिरिक्त लालसा बळावली आहे तिच्यामुळें तर्कनिष्ठ प्रत्यक्षवाद लोकप्रिय होऊं लागला असून त्याचें सामर्थ्य वाढूं लागलें आहे. तीव्र जिज्ञासेनें प्रेरित झालेल्या, उत्साहपूर्ण धाडसी तरुण मनाला तर्कनिष्ठ प्रत्यक्षवादाचें आकर्षण वाटतें. पण या प्रत्यक्षवादाच्या प्रिय शस्त्राचा त्याच्यावर अंतीं घातक ठरणारा परिणाम होतो. तो परिणाम म्हणजे ऐकांतिक संशयवादाची निर्मिति. ज्या अति-भौतिक (super-natural) व्यवस्थेमुळें भौतिक किंवा नैसर्गिक व्यवस्थेला अर्थ प्राप्त होतो व तिचें उद्दिष्ट ठरतें ती अति-भौतिक व्यवस्था नैसर्गिक व्यवस्थेची आधारभूत आहे, हीच गोष्ट प्रत्यक्षवादी अमान्य करतो. मूल्यांना अस्तित्वच नाहीं आणि नीतिनियमांना कोणताहि अर्थ नाहीं असें तो मानूं लागण्याचा परिणाम म्हणजे धर्म आणि ईश्वर यांची उचलबांगडी होऊन स्वाभाविकच नीतीच्या बाबतींत संशयवाद व धर्माच्या बाबतींत अज्ञेयवाद यांचें प्राबल्य माजतें. ईश्वर, सत्य, शिव आणि सौंदर्य यांच्या अस्तित्वावरील बुद्धियुक्त श्रद्धेचा नाश झाल्यामुळें असहिष्णुता आणि दुराग्रह यांचा प्रादुर्भाव झाला आहे. बहुतेक सर्व माणसांना कोणत्या तरी प्रकारच्या श्रद्धेची जोड लागते. आणि ज्याच्यावर श्रद्धेची उभारणी करावी असें आनुभविक जगांत तर कांहींहि नाहीं. सारांश, बुद्धियुक्त श्रद्धेचा उच्छेद करून बुद्धिहीन श्रद्धेची वाढ करण्याकडेच तर्कनिष्ठ प्रत्यक्षवादाची प्रवृत्ति दिसते. या प्रवृत्तीमुळें मूलभूत मानवी मूल्यांना अर्धचंद्र मिळाला असून त्यामुळें निर्माण झालेल्या पोकळींतून सर्व प्रकारच्या 'आधुनिकते'नें प्रवेश केला आहे.

परंतु आत्मविद्येनें, आपला प्रभाव संपला असें मानून, गाशा गुंडाळण्याचें कांहींच कारण नाहीं हें वरील विवेचनावरून स्पष्ट होईल. आत्मविद्येला देण्यांत आलेल्या आह्वानाचा स्वीकार करणें शक्य आहे आणि असा स्वीकार झालेलाहि आहे. आत्मविद्येवर घेण्यांत येणाऱ्या आक्षेपांचें सप्रमाण खंडन झालेलें आहे. आत्मविद्येंतील प्रमेयें प्रत्यक्षवाद्याच्या कोणत्याहि विधानांइतकींच साभिप्राय आणि अर्थपूर्ण असल्यामुळें त्यांची चर्चा करावयास कोणतीच हरकत नाहीं. आत्मविद्येंतील स्वतःसिद्ध गृहीत कल्पनांची इतर शास्त्रें छाननी करतात असा प्रकार नसून, इतर शास्त्रांच्या गृहीत कल्पनांची छाननी आत्मविद्या करीत असते. आत्मविद्येचा प्रभाव अबाधित राहणार आणि 'सत्ताशास्त्र' या दृष्टीनें तिची महती केव्हांहि कमी होणार नाहीं.





मानवाचें सृष्टींतील स्थान याविषयीं विचारसाम्य : प्रा. नी. र. वऱ्हाडपाण्डे

बर्ट्रंड रसेल आणि भारतीय तत्त्वज्ञान

पाश्चात्त्य देशांतून कोणताहि एखादा मोठा शोध निघाला, किंवा कोणताहि एखादा मोठा विचारवन्त निघाला कीं "हा शोध आमच्या 'आर्य' पूर्वजांना पूर्वींच माहीत होता", या विचारवन्ताचे विचार आमच्या ऋषिमुनींनीं केव्हांच मांडले आहेत" अशा तऱ्हेचा दावा सांगण्याची पद्धत आपल्याकडे सार्वत्रिक आहे. वेदांतील आगगाड्या किंवा ॲटम् बॉम्ब मराठी वाचकांना अपरिचित नाहींत! या प्रकारामुळें भारतीय व पाश्चात्त्य विचारांच्या कोणत्याहि तुलनेकडे साशंक दृष्टीनें पाहण्याची चिकित्सक वाचकाला संवय लागली आहे. ही संवय अनेक दृष्टींनीं इष्ट अशीच आहे. पण कधीं कधीं तिचा अतिरेक होतो. विशेषतः संस्कृत वाङ्मयाबद्दल अनभिज्ञ असलेल्या लोकांना कोणताहि परिणत शास्त्रीय विचार पूर्वीं भारतीयांना माहीत होता असें सांगतांच आश्चर्याचा धक्काच बसतो. यामुळें 'बर्ट्रंड रसेल व भारतीय तत्त्वज्ञान' असा मथळा वाचून कांहीं वाचकांना वेदांतील आगगाड्यांची आठवण होईल! पण भारतीयांचे तात्त्विक विचार किती प्रगत व परिणत होते हें ज्यांना माहीत आहे, त्यांना रसेल व भारतीय तत्त्वज्ञ यांच्या विचारांत कांहीं साम्य आढळलें, तर मुळींच आश्चर्य वाटणार नाहीं.

तत्त्वज्ञानाच्या बाबतींत एखादा आधुनिक तत्त्वज्ञ व एखादा प्राचीन तत्त्वज्ञ यांच्या विचारांत साम्य आढळण्याचें आणखी एक कारण आहे. विज्ञानामध्यें प्रयोगसिद्ध अवलोकनाच्या साह्यानें सिद्धान्त बसवावे लागत असल्यामुळें, प्राचीनांना माहीत नसलेला असा पुरावा पदोपदीं उपलब्ध होत असतो व जुने सिद्धान्त खोटे पडत असतात. जड दगड हलक्या दगडापेक्षां जास्त वेगानें खालीं पडतो, असें गॅलिलिओच्या पूर्वीं लोक समजत असत. पण गॅलिलिओनें असे दोन दगड प्रत्यक्ष फेंकून त्यांचा वेग मोजून दाखविला,[1] व त्यांत कांहीं फरक नसतो असें 'हा सूर्य नि हा जयद्रथ' अशा 'चक्षुर्वै सत्यम्' पद्धतीनें सिद्ध करून दाखविलें. तत्त्वज्ञानांत असा प्रत्यक्षसिद्ध पुरावा कधीं मिळत नसतो व त्यामुळें प्राचीन तत्त्वज्ञांना उपलब्ध नसलेलें असें कोणतेंच प्रमाण आधुनिकांना उपलब्ध नसतें. परिणामतः तत्त्वज्ञानाच्या बाबतींत प्राचीन तत्त्वज्ञांचें मत आधुनिक तत्त्वज्ञांपेक्षां कमी विश्वसनीय वा कमी महत्त्वाचें, असें म्हणतां येत नाहीं. त्याचप्रमाणें आधुनिक तत्त्वज्ञ व प्राचीन तत्त्वज्ञ यांच्या विचारांत साम्य सांपडण्याचा संभवहि अधिक असतो. कारण दोघेहि त्याच आधारावर, त्याच प्रमाणावर भिस्त ठेवून विचार करीत असतात.

मानवाला सृष्टीचें केंद्र समजण्याची प्रवृत्ति

रसेल व भारतीय तत्त्वज्ञान यांच्या विचारांत एक फारच महत्त्वाचें साम्य आढळतें. व तें म्हणजे मानुषीकरणा-(Anthropomorphism)चा अभाव. मानुषीकरण म्हणजे सृष्टींतील घटनांवर

१ गॅलिलिओचा मूळ प्रयोग वेगळ्या पद्धतीनें करण्यांत आला होता. पण त्या पद्धतीची चर्चा येथें अनावश्यक असल्यामुळें टाळली आहे.





अनुक्रमणिका

मानवी गुणांचा आरोप करणें; किंवा मानव हा सृष्टीचा गुरुत्वमध्य कल्पून त्याच्यासाठीं सर्व सृष्टि निर्माण झाली आहे अशी कल्पना करणें. ख्रिश्चन व मुसलमान धर्मांत या कल्पनेचा प्रभाव फार दिसतो. ईश्वर हा जरी सर्वच सृष्टीचा निर्माता व शास्ता असला तरी मानवावर त्याचें विशेष प्रेम आहे, इतर प्राणी मानवाचें पोट भरण्यासाठीं, त्याची सेवा करण्यासाठीं व त्याचें श्रेष्ठत्व सिद्ध करण्यासाठीं निर्मिले गेले आहेत, अशी श्रद्धा या धर्मांच्या मुळाशीं आहे. एखादा मानव ईश्वराचा प्रेषित किंवा मुलगा असूं शकतो, एखादा ग्रंथ ईश्वर-निर्मित असूं शकतो, पण एखादी नदी, एखादी दगडाची मूर्ति किंवा एखादा पशु मात्र कोणत्याहि अर्थानें पूजनीय वा दैवी असूंच शकत नाहीं, हा या दोन्ही धर्मांचा आततायी आग्रह या श्रद्धेंतूनच निर्माण झाला आहे. मानवाची हिंसा हें पाप आहे पण पशूची हिंसा हें मात्र पाप नाहीं; कारण पशु मानवाकडून मारला जाण्यासाठींच देवानें निर्मिला आहे असें या धर्मांचे प्रचारक निष्ठापूर्वक सांगतील.

याच्या उलट भारतीय धर्मग्रंथांमध्यें मानवाला सृष्टीचा गुरुत्वमध्य समजण्याची प्रवृत्ति फारच थोडी आढळते. सर्वेश्वरवाद (Pantheism) म्हणजे सर्वच वस्तूंना ईश्वराचा अंश समजण्याची प्रवृत्ति भारतीय धर्मग्रंथांमध्यें आहे. या प्रवृत्तीमुळेंच गंगेला दैवी समजून तिच्यावर स्तोत्रें रचण्यांत, गायीला पवित्र मानण्यांत वा दगडाला देव कल्पून त्याची पूजा करण्यांत भारतीयांना कांहींच विचित्र वा मुद्दाम-वेगळें केल्यासारखें वाटत नाहीं. मनुष्य हा ईश्वराचा लाडका व इतर प्राणी 'त्याच्यासाठीं' ईश्वरानें निर्मिले ही भारतीय विचारवन्तांची धारणा नसल्यामुळें, मानवहिंसेप्रमाणेंच पशुहिंसा हें देखील पाप असल्याचें त्यांनीं प्रतिपादिलें आहे. वैदिकांनीं पशुहिंसा हें पाप असलें तरी यज्ञांतील पशुहिंसा हें मात्र पाप नाहीं असें मानलें आहे. यज्ञाप्रमाणेंच कोणाचा तरी बळी देऊन देवाची पूजा करण्याच्या पद्धतीवर ज्यांची श्रद्धा होती, त्यांनीं बलिदानापुरती हिंसा धर्म्य मानली आहे. पण या हिंसेंतदेखील मानव व इतर प्राणी यांच्यांत भेद केलेला कधीं कधीं आढळत नाहीं हें नरबलीच्या पद्धतीवरून दिसतें.

पूजेसाठीं केलेली हिंसादेखील पापमय आहे—मग ती पशूची असो वा मानवाची असो—असें मत चार्वाक, बुद्ध, जैन वगैरेंनीं मांडलें व तेंच शेवटीं विजयी झालें. 'यज्ञामध्यें मारलेला पशु स्वर्गांत जातो हें जर खरें असेल, तर यजमान आपल्या बापालाच यज्ञांत मारून त्याला स्वर्गप्राप्ति कां करून देत नाहीं?'- 'स्वपिता यजमानेन तत्र कस्मान्न हन्यते।'— असा चार्वाकाचा यज्ञवाद्यांना रोकडा सवाल आहे. अश्वघोषानें आपल्या 'बुद्धचरितां'त गौतम बुद्धाच्या जन्मस्थानांतील प्रजाजनांच्या शुद्धाचरणाचें वर्णन केलें आहे. त्यांत तो म्हणतो कीं, "त्यांच्या-पैकीं कोणीहि पैसे उपटण्यासाठीं धर्माचरण करीत नव्हता, किंवा धर्माच्या नांवाखालीं हिंसा करीत नव्हता." —'अर्थाय कश्चिन्न चचार धर्मं, धर्माय कश्चिन्न चकार हिंसाम्।' आपण स्वर्गांत जावें म्हणून पशूची हिंसा करणें, हें स्वतःला राज्य मिळावें म्हणून स्वतःच्या भाऊबंदांचे खून पाडण्याइतकेंच निंद्य आहे, असें जैनांच्या 'स्याद्वादमञ्जरी'त म्हटलें आहे. पूजेसाठीं केलेली हिंसादेखील ज्या विचारवंतांना मान्य नव्हती, त्यांना स्वतःचें पोट भरण्यासाठीं पशूंची कत्तल करणें कसें मान्य होईल? सारांश, मानव व इतर प्राणी यांच्यांत जो अनुल्लंघ्य असा भेद ख्रिस्ती व मुसलमान या धर्मांनीं मानला आहे, तो भारतीय विचारवंतांना फारसा कधींच पटला नाहीं.

मानव हा सृष्टीचा गुरुत्वमध्य नाहीं

भारतीय विचारवन्तांप्रमाणेंच रसेललादेखील हा भेद पटत नाहीं. या अवाढव्य सृष्टीच्या पसाऱ्यांत माणूस हा एखाद्या यःकश्चित् रजःकणा-सारखा आहे. ही सृष्टि माझ्यासाठीं निर्माण झाली आहे असें त्यानें मानणें, हा त्याचा वृथा गर्व आहे. एखादा भूकम्प होऊन सर्व मानवजात नष्ट झाली तरी सृष्टीचें कांहींच बिघडणार नाहीं. खगोलज्ञ म्हणतात त्याप्रमाणें एखाद्या दिवशीं सूर्य विझेल व जीवनदायक उष्णतेच्या अभावीं मानवाचा समूळ नाश होईल, किंवा कांहीं क्षुल्लक पण रोगट जन्तूंची संख्या बेसुमार वाढून ते 'मी मी' म्हणणाऱ्या मानवाला फस्त करून टाकतील! माझ्या आवडत्या मानवजातीचा नाश होऊं नये म्हणून सृष्टि कोणतीच





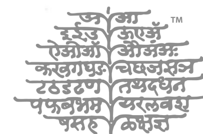
काळजी घेत नाहीं. सागरासारख्या अफाट अशा संस्कृत भाषेला एका दावणींत बांधणारा पाणिनी-सारखा विद्वान् व त्याला खाणारा वाघ,[२] या दोघांचीहि किंमत सृष्टीच्या लेखीं सारखीच आहे! एखाद्या उंच कड्यावरून आइन्स्टाइनचा पाय घसरला काय किंवा एखाद्या पिसाट कुत्र्याचा पाय घसरला काय, दोघांच्याहि हाडांचा त्यामुळें चक्काचूर होईल. गुरुत्वाकर्षणाचा नियम 'मी आइन्स्टाइनला कसें मारूं?' असें म्हणणार नाहीं! जंगलांत वणवा पेटला तर क्षुद्र किड्यामुंग्यांना तो ज्याप्रमाणें जाळतो त्याचप्रमाणें तेथें तपश्चर्या करणाऱ्या ऋषि-मुनींना देखील जाळल्याशिवाय सोडीत नाहीं. अग्निदेवता ही पाल्यापाचोळ्याला जाळते पण सीते-सारख्या पवित्र पतिव्रतेला जाळीत नाहीं ही कल्पना कितीहि काव्यमय असली, तरी तिची किंमत फक्त काव्यापुरतीच आहे. निसर्गाचे नियम मानवाचें श्रेष्ठत्व मानतात असें मुळींच दिसत नाहीं.

आपली अहंमन्यता व पोकळ गर्व बाजूला ठेवून मानवानें जर सृष्टीचा विचार केला, तर त्याला सृष्टींत आपलें स्थान काय आहे हें सहज कळून येईल. सृष्टीमध्यें लक्षावधि वर्षें मानवच काय, पण कोण-ताहि जीव अस्तित्वांत नव्हता. त्यानन्तर जीवांच्या लाखों योनी उत्पन्न झाल्या व नाश पावल्या. त्या लाखों योनींपैकींच मानव ही एक योनि आहे व ती इतर योनींप्रमाणें नाश पावणार नाहीं असें सम-जण्यास कांहींच आधार नाहीं. ज्या सृष्टीचें लाखों वर्षें मानवावांचून कांहीं अडलें नाहीं, तिला यापुढें-देखील मानवाचा सर्वनाश झाला तरी त्याची वास्तपुस्तहि लागणार नाहीं! सृष्टीचा इतिहास अपरिमित व अनन्त कालाचा आहे. त्यांत मानवाचा इतिहास महासागरांतल्या एका बिन्दूइतकाहि नाहीं!

बरें, कालाच्या दृष्टीनें मानव सृष्टीपुढें क्षुद्र ठरतो, तर स्थळाच्या दृष्टीनें तरी त्याची कांहीं मातब्बरी आहे काय? मुळींच नाहीं. पृथ्वीच्या बाहेर कोठेंहि मानव असेल असें दिसत नाहीं. बरें, ज्या पृथ्वीवर तो राहतो तिचें तरी या विश्वामध्यें काय स्थान आहे? सूर्याभोंवतीं घिरट्या घालणाऱ्या अनेक ग्रहांपैकीं ती एक. बरें, ज्या सूर्याभोंवतीं ती घिरट्या घालते व ज्या सूर्याला मानव स्वतःचा जीवनदाता म्हणून पूजितो, त्या सूर्याला तरी या विश्वाच्या पसाऱ्यांत कोणता दर्जा आहे? हा ग्रहमालेचा राजा असला तरी त्या सर्व ग्रहमालेला घेऊन तो आणखी एका मोठ्या सूर्याभोंवतीं घिरट्या घालीत असतो. ज्या सूर्यावर मानवाचें जीवन अवलंबून आहे त्याच्या-सारखे अनेक सूर्य या विश्वामध्यें आहेत. हें विश्व किती अवाढव्य व किती विशाल आहे याची एवढ्यावरूनच कल्पना येणार नाहीं. अनेक ग्रहमालांपैकीं एका ग्रहमालेच्या कोठल्या तरी कोपऱ्यांत पडलेल्या या आपल्या पृथ्वीचें, सूर्या-पासूनचेंच अन्तर किती तरी मोठें आहे! एका क्षणांत १८६००० मैल धांवणाऱ्या प्रकाशाला सूर्यापासून पृथ्वीवर यावयाला ८ मिनिटें लागतात. म्हणजे सूर्य पृथ्वीपासून ८९२८०००० मैल दूर आहे. पण हें एवढें अन्तर सृष्टीच्या हिशेबांत फार मोठें आहे काय? मुळींच नाहीं. एक पै हरवल्या-मुळें लक्षाधीशाची संपत्ति जितकी कमी होईल तितकीदेखील आपली सगळी ग्रहमाला हरवल्या-मुळें सृष्टीची भव्यता कमी होणार नाहीं. असे अनेक नभोगोल आहेत कीं ज्यांच्यापासून निघा-लेला प्रकाश पृथ्वीवर पोंचावयास अनेक वर्षें लाग-तात! प्रकाश एका वर्षांत जेवढें अन्तर चालून जातो तेवढ्या अन्तराला एक प्रकाशवर्ष म्हणतात. या नभोगोलांचें पृथ्वीपासूनचें अन्तर अशा प्रकाश-वर्षांनींच काय तें मोजतां येतें. अशा या कालानें अनन्त व स्थळानें विशाल असलेल्या विश्वांत टीच-भर देहाच्या पण ढीगभर गर्वाच्या मानवाचा काय

---

२ व्याकरणकार पाणिनीला वाघानें खाल्लें अशी आख्यायिका आहे : पाणिनि फिरायला चालला असतांना, "पुढें जाऊं नकोस, पुढें वाघ आहे" असें त्याला एका खेडुतानें सांगितलें. त्यावर तो म्हणाला, "काय? वाघ? 'विशेषेण आसमन्ताज्जिघ्रतीति व्याघ्रः'-जो भोंवतालीं फिरून वास घेतो त्याला 'व्याघ्र' म्हणतात. मग तो घेईना का भोंवतालीं फिरून माझा वास! माझें काय जातें?". असें म्हणून तो तसाच पुढें गेला. तेव्हां त्याला वाघानें खाल्लें!





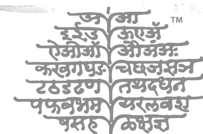
पाड ? हा सर्व विस्तार आपल्यासाठीं निर्माण झाला आहे असें त्यानें मानणें हा त्याचा केवढा मूर्खपणा !

पृथ्वी हा ग्रहमालेचा कण्ठमणि असून बाकीचे सर्व नभोगोल तिच्याभोंवतीं फिरत असतात, असें बरेंच दिवसपर्यन्त लोक समजत असत. साहजिकच आहे. पृथ्वी हें सर्वश्रेष्ठ मानवाचें निवासस्थान. तेव्हां बाकीच्या गोलांनीं तिच्याभोंवतीं घिरट्या घालाव्या हें क्रमप्राप्तच आहे. मानवाच्या विश्वविषयक स्वयंमन्यतेचें आगर जो धर्म, त्याला इतर गोलांनीं पृथ्वीभोंवतीं फिरावें असा ईश्वरी संकेत आहे असें वाटत होतें ! पण कोपर्निकसानें मानवाच्या या गर्वस्थानालाहि सुरुंग लावला ! सूर्य पृथ्वीभोंवतीं फिरत नसून पृथ्वीच इतर क्षुद्र ग्रहांप्रमाणें सूर्याच्याभोंवतीं फिरत आहे असें त्यानें सिद्ध केलें. ख्रिस्ती धर्ममार्तण्डांना या सिद्धान्तामुळें इतका धक्का बसला कीं त्यांनीं शास्त्रज्ञांविरुद्ध युद्ध पुकारलें. शास्त्रज्ञांचें म्हणणें खोटें आहे असें प्रतिपादावयाला त्यांनीं आधीं सुरुवात केली. पण त्यांचें म्हणणें खरें असेल अशी शंका त्यांना आंतून येत होतीच. तथापि, धर्मजन्य अहंकार कांहीं और असतो ! ' खऱ्या ' धर्माच्या गुरूची सत्ता केवळ युरोपीय ख्रिश्चनांवरच चालत नसून जड सृष्टीवर देखील चालते, असें पोपला वाटत होतें. म्हणून त्यानें पृथ्वीलाच हुकूम सोडला ' कीं कोपर्निकसाच्या म्हणण्याप्रमाणें जर तूं खरीच फिरत असशील, तर ताबडतोब आपलें फिरणें बन्द कर ! मला असा चहाटळपणा चालायचा नाहीं ! ' पण पृथ्वीला, ईश्वराच्या मुलाचा धर्म प्रचारणाऱ्या पोपची किंमत, हिंवताप पसरविणाऱ्या डांसापेक्षां जास्त वाटत नाहीं. पोपच्या आज्ञेची पर्वा न करतां ती पोपच्या मठासकट फिरतच राहिली आहे !

नीतिमूल्यें मानवाचें श्रेष्ठत्व सिद्ध करतात काय ?

या सर्व विवेचनावर कोणी असें म्हणेल कीं, " केवळ सृष्टीचा आकार अवाढव्य आहे व मानवाचा आकार त्या मानानें लहान आहे, एवढ्यावरून मानव सृष्टीच्या मानानें क्षुद्र आहे असें सिद्ध होत नाहीं. झाडापेक्षां फूल लहान असतें, म्हणून कोणी आपल्या प्रेयसीच्या केशकलापांत फुलाच्या ऐवजीं, झाड खोवण्याचा प्रयत्न करीत नाहीं. खडकापेक्षां हिरकणी लहान असते म्हणून कोणी तिची किंमत खडकापेक्षां कमी समजत नाहीं. मानव आकारानें लहान असला तरी त्याची किंमत किंवा श्रेष्ठत्व महान् असण्याचा संभव आहे. त्याच्या ठिकाणीं असणाऱ्या नैतिक मूल्यांमुळें, सृष्टींत असंख्य जीव असले तरी ज्ञान, सौंदर्य व पावित्र्य यांचें रसग्रहण फक्त मानवच करूं शकतो. ज्ञान, सौंदर्य आणि पावित्र्य या गुणांमुळेंच कोणत्याहि वस्तूला महत्त्व प्राप्त होतें, आकारामुळें नव्हे. "

मानवाचें श्रेष्ठत्व सिद्ध करणाऱ्या या युक्तिवादाला सहज उत्तर देतां येण्यासारखें आहे. ज्ञान, सौंदर्य व पावित्र्य हीं मानवी सृष्टींत व मानवाच्या दृष्टीनें महनीय असलीं तरी मानवेतर सृष्टीलादेखील तीं महनीय वाटलींच पाहिजेत हा कोठला न्याय ? मूल्यांचें मूल्यत्व मनुष्यनिर्मित नाहीं कशावरून ? मानवाला कालिदासाचें मेघदूत व आइन्स्टाइनचा सापेक्षतावाद यांचें रसग्रहण करतां येतें म्हणून तो जर शेणकिड्यापेक्षां श्रेष्ठ मानावयाचा, तर शेणकिड्याला शेणाचें रसग्रहण करतां येते म्हणून तो मानवापेक्षां श्रेष्ठ कां मानूं नये ? ' मेघदूत व शेण यांची किंमत सारखीच आहे काय ? ' असा यावर कोणी खोंचून प्रश्न विचारील. हा प्रश्न नेहमीं मानवालाच विचारला जातो म्हणून ' त्यांची किंमत सारखीच ' असें उत्तर कधीं मिळत नाहीं. पण शेणकिड्याला मेघदूतापेक्षां शेण जास्त आवडतें म्हणून त्याच्या दृष्टीनें मेघदूतापेक्षां शेणाची किंमत अधिक आहे असें म्हटलें, तर शेणकिड्याची दृष्टि चूक व मानवाची दृष्टि बरोबर असें समजावयास कांहीं तरी प्रमाण आहे काय ? सारांश, मूल्यांचें मूल्यत्व मानवी जगतापुरतेंच मर्यादित असल्यामुळें त्यांच्या आधारावर मानवाचें मानवेतर सृष्टींतील श्रेष्ठत्व सिद्ध होऊं शकणार नाहीं. महंमद तघलकाच्या वेळीं चालणारीं लाख नाणीं घेऊन आज जर कोणी स्वतःला लक्षाधीश समजूं लागला तर त्याला आपण वेड्यांत काढूं ! त्याचप्रमाणें मानवी जगतांत चालणारीं मूल्यें घेऊन जर मानवेतर सृष्टीला आपण आपली श्रीमंती दाखवूं लागलों तर ती आपल्याला सांगेल : ' बाबा रे ! हीं नाणीं आमच्या राज्यांत चालत नाहींत. मानवांच्या दृष्टीनें तूं जरी लक्ष्मीपति असलास तरी आमच्या दृष्टीनें तूं कफल्लक आहेस ! '





मानवाचें श्रेष्ठत्व याप्रमाणें स्वकल्पित असल्यामुळें सृष्टीला स्वतःची बटिक समजण्याची प्रवृत्ति मानवानें टाकून दिली पाहिजे. स्वतःच्या नैतिक मूल्यांना मानवेतर वा अतिमानव सृष्टीची मान्यता मिळविण्याचा त्याचा खटाटोप वांझोटा ठरल्याशिवाय राहणार नाहीं.

रसेलचे मानवाच्या सृष्टींतील स्थानाविषयींचे हे विचार त्याच्या 'Religion and Science', 'Free Man's Worship', 'Problems of Philosophy' इत्यादि अनेक प्रबंधांतून विखुरले आहेत. येथें केलेलें विवेचन रसेलच्या विचाराला धरून असलें तरी त्यांतील सर्व दृष्टान्त व युक्तिवाद त्याला मान्य होतीलच असें म्हणतां येत नाहीं.

तत्त्वज्ञान्यांना सुवर्णसंधि !

THE PHILOSOPHER'S CHANCE

In a world torn by suspicion, fear and hate,
Divided in belligerent camps at war
With each other, what hope, early or late,
Of peace, goodwill, could there be, near or afar ?

" From strength to strength we grow " we fondly believe
–The strength of arms, of atom bombs – the power
To end all life – its glory, only to leave
Its rack and ruin on earth – a doubtful dower ;

When leading statesmen looked up to for light,
In fairy fields, feeding on fancies dwell,
The facts of life– tyranny, dislike of might,
Craving for rights – proclaim 'all is not well ';

'Tis golden chance for philosophers to lead
The world with thinking right to righteous deed.

—R. K. Khandekar.

12-12-51

प्रा. दिनेश द. माहुलकर

आधुनिक वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान

आधुनिक युगांतील अत्यंत महत्त्वाची तात्त्वज्ञानिक घटना म्हणजे वैज्ञानिक (Natural किंवा Scientific) तत्त्वज्ञानाची रचना होय. पृथ्वी ही सूर्याभोंवतीं फिरत आहे हें कोपर्निकसनें सिद्ध केलें तेव्हांपासून वैज्ञानिक युगाला सुरुवात झाली. कोपर्निकसनंतर केप्लर, गॅलिलिओ, न्यूटन यांनीं वैज्ञानिक विचारांत अधिकाधिक भर घातली. या वैज्ञानिक विचारसरणीचें महत्त्व रॉजर बेकन्, डन्स् स्कॉटस्, ऑकॅम् व फ्रॅन्सिस बेकन् या तत्त्वज्ञांना फार जुन्या काळांत पटलें होतें. तथापि, युरोपांतील गेल्या चार शतकांतील इतिहासाकडे पाहिलें, तर विज्ञान व तत्त्वज्ञान यांची मैत्री साधली नाहीं असें आढळून येतें. गेल्या शतकाच्या अखेरीस माख, प्वांकारे, पिअर्सन् यांनीं विज्ञान व तत्त्वज्ञान यांचें एकीकरण करण्याचा प्रयत्न केला; पण त्यांच्या बाह्य प्रयत्नानें तें एकीकरण होण्यासारखें नव्हतें. विज्ञान व तत्त्वज्ञान ह्यांचें खरें एकीकरण १९०५ सालीं आइन्स्टीननें आपला सापेक्षता-सिद्धान्त प्रसिद्ध केला तेव्हांपासून झालें. यामुळें आधुनिक वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाचा इतिहास हा अवघ्या गेल्या चाळीस-पंचेचाळीस वर्षांचा इतिहास आहे.

जुनें विज्ञान आणि नवें विज्ञान

विज्ञान हें प्रत्यक्ष वस्तुमात्रांशीं प्रयोग करून त्यांच्यासंबंधीं सिद्धान्त रचतें, अशी एकेकाळीं सर्वसामान्य समजूत होती. या दृष्टीनें विज्ञान हें अनुभवप्रमाण आहे असें मानलें गेलें होतें. ही समजूत मुख्यत्वें ॲरिस्टॉटलच्या तत्त्वज्ञानामुळें बळावली होती. गॅलिलिओनें ॲरिस्टॉटलच्या या विचारसरणीला धक्का देऊन वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाचें खरें क्षेत्र प्रकट केलें. ‘ The Evolution of Physics ’ या ग्रंथांत आइन्स्टीन लिहितो : "Aristotle's great authority throughout Europe was perhaps the chief reason for the long belief in the intuitive idea...The discovery and use of scientific reasoning by Galileo was one of the most important achievements in the history of human thought, and marks the real beginning of physics. The discovery taught us that intuitive conclusions based on immediate observation are not always to be trusted, for they sometimes lead to wrong clues." (पृ.६–७) वैज्ञानिक सिद्धान्तांना नेहमींच कांहीं अनुभवाचा निकष लावतां येत नाहीं, ही गोष्ट गॅलिलिओनें प्रकट केली तरी आजपर्यंत तिचें महत्त्व कोणाला फारसें वाटलें नव्हतें. १९०५ सालीं प्रसिद्ध झालेल्या आइन्स्टीनच्या सापेक्षता-सिद्धान्तानें व १९११ सालीं प्रसिद्ध झालेल्या रुदरफोर्डच्या परमाणु-सिद्धान्तानें वैज्ञानिकांचें लक्ष या प्रश्नाकडे वेधून घेतलें. वैज्ञानिक ज्ञान हें अनुभवप्रमाण नाहीं, उलट, तर्कशुद्ध कल्प (concepts) रचून तें अनुभवांची वैगुण्यें प्रकट करतें, ही खात्री वैज्ञानिकांना आतां पटली आहे.

या नव्या विचारामुळें वैज्ञानिक विषयांत एकदम फूट पडून जुनें विज्ञान व नवें विज्ञान असा फरक





मानण्यांत येऊं लागला. आइन्स्टीनच्या शब्दांत हा फरक पुढीलप्रमाणें आहे : "Classical Physics aims at a description of objects existing in space, and the formulation of laws governing their changes in time... Quantum Physics does not aim at the description of individual objects in physics and their changes in time...Instead, we have laws governing the changes in time of the probability."—('The Evolution of Physics', पृ. ३०७) नव्या विज्ञानानें सामान्य पदार्थांचें जग सोडून, क्षेत्र (field) व शक्यता (probability) यांच्या जगांत प्रवेश केला आहे. विज्ञानाचें हें नवें जग खरें कीं आपण सामान्यतः अनुभवितों तें पदार्थांचें जग खरें, या मूलभूत प्रश्नाचें उत्पन्न झालेलें कोडें सोडविण्यासाठीं वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाचा जन्म झाला. या विज्ञानाविषयीं एडिंग्टननें यथार्थ कल्पना दिली आहे. तो लिहितो : "The characteristic of epistemological physics is that it directly investigates knowledge whereas classical physics investigated or endeavoured to investigate an entity which the knowledge is said to describe...The epistemological method of investigation leads us to study the nature of the frame of thought, and so be forewarned of its impress on the knowledge that will be forced into it." ('The Philosophy of Physical Science', पृ. ४९, ११६) विज्ञान हें आरंभीं एक विशिष्ट प्रकारचें ज्ञान होतें; तें आतां साऱ्या मानवी ज्ञानाची मूस प्रकट करणारें एक सर्वश्रेष्ठ तत्त्वज्ञान बनलें आहे. या नव्या वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाला आपला मित्र म्हणून लेखावें कीं शत्रु मानावें या दोलाचलवृत्तींत जुनें रूढ तत्त्वज्ञान अद्याप हेलकावत आहे.

वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान आणि अध्यात्मवाद

मानवी ज्ञानाचें स्वरूप व त्यामुळें आपल्या विश्वविषयक ज्ञानाला येणारा आकार हा नव्या विज्ञानाचा विषय असल्यानें कान्टच्या तत्त्वज्ञानांतील कांहीं गोष्टींशीं या वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाचें जुळतें येतें. याचा पुष्कळांनीं असा अर्थ केला आहे कीं, वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान म्हणजे कान्टप्रणीत अध्यात्मवाद-(Idealism)च आहे. पण हें म्हणणें चुकीचें आहे; याची सूचना एडिंग्टननें पुढील शब्दांत दिली आहे : "It is, I think, inadvisable to try to describe a scientifically grounded philosophy by the labels of the older philosophical systems. We do not accept the Kantian label." ('The Philosophy of Physical Science', पृ. १८८) कान्टच्या तत्त्वज्ञानाचें 'लेबल' आधुनिक वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाला लावूं नये अशी सूचना करण्यांत एडिंग्टननें अप्रत्यक्षपणें अशीहि सूचना केली आहे कीं, 'वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान' या नांवांतील 'तत्त्वज्ञान' हा शब्ददेखील जुन्या तत्त्वज्ञानाच्या अर्थानें वापरलेला नाहीं. जुन्या तत्त्वज्ञांचा हव्यास अंतिम सत्य जाणण्याचा होता. हा हव्यास पूर्ण करण्याच्या प्रयत्नांतच आत्मा, ब्रह्म, माया या कल्पनांचा डोलारा तत्त्वज्ञांनीं उभारला. त्यामुळें अंतिम सत्य कांहीं कळलें नाहींच. उलट एका गोंधळांतून सुटण्याचा प्रयत्न करण्यांत मानवी मन दुसऱ्या गोंधळांत जाऊन पडलें ! हा दुसरा गोंधळ मुख्यत्वें भाषेचा गोंधळ होता व कित्येक शतकें त्यांत अडकून पडलेल्या तत्त्वज्ञांना त्यांतून मार्ग काढतां आला नाहीं.

तत्त्वज्ञानाला हा नवा मार्ग दाखविण्याचें कार्य आधुनिक काळांतच साध्य झालें आहे. तत्त्वज्ञानाचें कार्य अंतिम सत्याचा शोध करण्याचें नाहीं. त्याचें कार्य केवळ बाह्य विश्वाचें सुसंगत वर्णन करून त्या वर्णनांत येणाऱ्या विधानांचें तार्किक विश्लेषण करणें हें होय, हें ज्या वेळीं स्पष्ट झालें त्या वेळीं तत्त्वज्ञानाला आपल्या प्रगतीची खरी दिशा सांपडली असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. हें ध्येय स्पष्टपणें डोळ्यांपुढें ठेवून आधुनिक वस्तुनिष्ठ वास्तववाद (Realism) हें तत्त्वज्ञान विकास पावूं लागलें. कांहीं





काळ या तत्त्वज्ञानानें विज्ञानाशीं सख्य केलें. रसेल व ब्रॉड यांच्या सुरुवातीच्या लेखनावरून ही गोष्ट स्पष्ट होते. परंतु हें सख्य फार काळ टिकलें नाहीं. वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान हें तारुण्याच्या उन्मादानें फोफावत होतें इतकेंच नाहीं, तर वास्तववादा (Realism)चें तत्त्वज्ञान ज्या अध्यात्मवादाला विरोधक म्हणून जगत होतें त्याच अध्यात्मवादांतील कांहीं तत्त्वें वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान नव्यानें पुढें मांडूं लागलें. त्यामुळें त्यांची मैत्री लौकरच तुटली.

वास्तववादी (Realist) गटाच्या तत्त्वज्ञांच्या मतें बाह्य विश्वाचें अपरोक्ष ज्ञान प्रकट करणें शक्य आहे व तें तसें प्रकट करण्याचें कार्य अध्यात्मवादाला विरोध म्हणून त्यांनीं चालविलें होतें. नव्या विज्ञानाच्या रचनेनें जीं क्रांतिकारक तत्त्वें पुढें आलीं त्यांत बाह्य विश्वाचें अपरोक्ष ज्ञान अशक्य आहे हें तत्त्व प्रमुख होतें. प्वांकारे (Poincare) लिहितो : " Does the harmony, which human intelligence thinks it discovers in Nature, exist apart from such intelligence ? Assuredly no. A reality completely independent of the spirit that conceives it, sees it or feels it, is an impossibility. A world so external as that, even if it existed, would be forever inaccessible to us. "-(' The Value of Science '). एडिंग्टननेंदेखील असेंच म्हटलें आहे : " The fundamental laws of physics are simply a mathematical formulation of the qualities of the parts into which our analysis has divided the universe ; and it has been our contention that they are all imposed by the human mind in this way, and are therefore wholly subjective. "-(' The Philosophy of Physical Science ', पृ. १३१) जेम्स् जीन्स् लिहितो: " Mind no longer appears as an accidental intruder into the realm of matter ; we are beginning to suspect that we ought rather to hail it as the creator and generator of the realm of matter. " ('The Mysterious Universe', प्रकरण ५) या गोष्टीचा पुष्कळांनीं असा अर्थ केला आहे कीं, वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानानें स्वतःच्या विज्ञानपद्धतीला हरताळ फांसून जुन्या अध्यात्मवादाची कांस धरली आहे. सी. ई. एम्. जोड्नें आपल्या ' Philosophical Aspects of Modern Science' या ग्रंथांत या दृष्टीनें एडिंग्टन व जीन्स् यांच्या सिद्धान्तांवर टीका केली आहे. पण ती चुकीची आहे. वैज्ञानिक तत्त्वज्ञांचा अध्यात्मवाद हा ' सर्वं खलु इदं ब्रह्म ' किंवा ' नेति नेति ' या धर्तीचा अध्यात्मवाद नाहीं. विश्व हें बाह्य आहे व हें बाह्य विश्व समजून घेण्यासाठीं आपण जे कल्प (concepts) रचतों त्यांच्यायोगें आपणांला बाह्य विश्वाचें रचनात्मक (structural) ज्ञान मिळतें असें वैज्ञानिक तत्त्वज्ञ मानतो. परंतु हें रचनात्मक ज्ञान केवळ बाह्य ज्ञान आहे व वस्तुमात्राचें अंतिम ज्ञान आपणांला मिळत नाहीं असें म्हणून, कान्ट किंवा बेर्गसाँ यांच्याप्रमाणें वैज्ञानिक तत्त्वज्ञ बुद्धीला सोडून बुद्धीच्या पलीकडे मानल्या गेलेल्या अन्तर्ज्ञानाला शरण जात नाहींत. ' बेर्गसाँनें अन्तर्ज्ञाना (intuition)-च्या नांवाखालीं संवेदनेला तत्त्वज्ञानांतील सत्याची कसोटी ठरणारी गोष्ट मानली आहे ', अशी रसेलनें बेर्गसाँवर केलेली टीका योग्य आहे (' Our Knowledge of the External World', पृ. ३१). वैज्ञानिक तत्त्वज्ञाचें मत इतकेंच आहे कीं, आपणांला मिळणारें विश्वाचें हें रचनात्मक ज्ञान सत्य कीं असत्य आहे हें जाणण्यासाठीं आपणाजवळ कोणताहि अपरोक्ष निकष नाहीं. आपणाजवळ जो निकष आहे तो आपल्या कल्पांच्या तर्कशुद्धतेचा. याप्रमाणें कल्प रचणारे आपण त्या कल्परचनेची तर्कशुद्धता तपासणारेहि बनतों. या दृष्टीनें आपलें विश्वविषयक ज्ञान आत्मलक्षी आहे. वैज्ञानिक तत्त्वज्ञाचें हें मत समजल्यानंतर जुन्या अध्यात्मवादांत आणि नव्या वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानांत किती फरक आहे तें स्पष्ट होईल. आपलें विश्वविषयक ज्ञान आत्मलक्षी आहे म्हणून जुन्या अध्यात्मवादानें तें ज्ञान मिळविण्याचा हव्यास सोडून

श्रद्धेचा मार्ग पत्करला. उलट त्यामुळें वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानानें आपल्या कल्परचनेची अंतिम सीमा गांठण्याचा कसोशीनें प्रयत्न चालविला आहे. आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाची ही कल्परचना आत्मा, ब्रह्म यांच्या रचनेप्रमाणें केवळ कल्पनेचा डोलारा न बनतां प्रयोगानें खरें ठरणारें विश्वविषयक ज्ञान बनलें आहे. उदा०, एडिंग्टननें आपल्या गणिती सिद्धान्तानें प्रोटॉनचें इलेक्ट्रॉनशीं प्रमाण (ratio of of the mass of proton to the mass of the electron) हें १८३६·३४ आहे, असें भाकित केलें व पुढें तें खरें ठरलें. तसेंच hc/e^2 या fine-structure constant चें मूल्य १३७ आहे असें त्यानें आपल्या सिद्धान्तानें दाखविलें वअलीकडील प्रयोगांवरून तें१३७·००९ इतकें खरें ठरलें आहे.

वैज्ञानिक सिद्धान्त तार्किक रचना होत

वरील विवेचनावरून वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाचें सामान्य स्वरूप ध्यानांत येईल. त्याचें विशिष्ट स्वरूप ध्यानांत येण्यासाठीं थोडें ज्ञानशास्त्रा-(Epistemology)कडे वळायला पाहिजे. ज्ञान हें दोन प्रकारचें आहे. वस्तुमात्रांच्या संबंधांत निर्माण होणारें संवेदनामय ज्ञान हें पहिल्या प्रकारचें ज्ञान होय. हें ज्ञान प्रकट करण्यासाठीं उपयोगांत येणारें कल्पमय (conceptual) ज्ञान हा दुसरा प्रकार होय. संवेदनामय ज्ञान हें आपल्या भोंवतालीं असणाऱ्या वस्तुमात्रांचा आपल्या शरीराशीं होणाऱ्या संयोगाचें ज्ञान असतें. कल्पमय ज्ञान हें त्या वस्तूंच्या गुणांचें अथवा संबंधांचें ज्ञान असतें. संवेदनामय ज्ञानाला जी 'आपुलकी' असते ती कल्पमय ज्ञानाला नसली तरी कल्पमय ज्ञान हें प्रत्यक्ष अनुभवापासून मुक्त, शाब्दिक व विश्लेषणात्मक असल्यानें त्याला एक प्रकारची व्यापकता (universality) असते. वैज्ञानिक ज्ञान हें दुसऱ्या प्रकारचें असतें. वेइल (Weyl) हा गणितज्ञ लिहितो: "Science concedes to idealism that its objective world is not given but only propounded, and that it can be constructed only by symbols."-('Mind and Nature',पृ. ३८)

वैज्ञानिक ज्ञानाचें हें स्वरूप कळल्यानंतर तें ज्ञान आत्मलक्षी कीं परलक्षी, तसेंच त्यानें विश्वाचें अंतिम सत्य कळतें कीं नाहीं वगैरे प्रश्न विचारण्यास कोणीहि धजणार नाहीं. कल्पमय ज्ञान हें आत्मलक्षी कीं परलक्षी, विश्वाचें अंतिम सत्य, अनुभवाचें रहस्य इत्यादि गोष्टींचा अर्थ काय तें एकट्या गूढवाद्यांनाच माहीत !

वैज्ञानिक ज्ञान हें कल्पज्ञान असल्यानें त्याची सत्यता अनुभवावर ठरवितां येत नसून तार्किक तत्त्वावरच ठरवितां येते, हा वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाचा मुख्य सिद्धान्त आहे. "With the help of physical theories, we try to find our way through the maze of observed facts, to order and understand the world of our sense-impressions. We want the observed facts to follow logically from our concept of reality. Without the belief that it is possible to grasp the reality with our theoretical constructions, without the belief in the inner harmony of our world, there could be no science. this belief is and always will remain the fundamental motive for all scientific creation." ('The Evolution of Physics') असें आइन्स्टीननें म्हटलें आहे. या आइन्स्टीनच्या विधानांमधील अर्थ आपल्याला कळत नाहीं असें अर्बन् (W. M. Urban) आपल्या 'Language and Reality' (पृ. ५५० टीप) मध्यें म्हणतो. परंतु आइन्स्टीनच्या विधानांचा अर्थ सरळ आहे. वैज्ञानिक सिद्धान्त या तार्किक रचना (logical constructions) आहेत वत्यांच्यायोगें वास्तवाचें कल्पमय ज्ञानआपण प्रकट करूं शकतों. लाल रंग ही अमुक एक प्रकारची प्रकाशलहरी आहे एवढेंच विज्ञान सांगतें. याचा अर्थ त्यानें लाल रंगाचा अनुभव समजविला असें नसून लाल रंगाचें कल्पज्ञान प्रकट केलें. या कल्पज्ञानाचा उद्देश हा कीं, इतर रंगांचें ज्ञान-देखील त्याच भाषेंत देतां यावें. तसें तें देतां येईल





हा विश्वास असल्याशिवाय वैज्ञानिक प्रगति साधणें शक्य नाहीं. यावरून हें लक्षांत येईल कीं, वास्तवांतील एकादी वस्तु अथवा तिची संवेदना हा विज्ञानाचा विषय नाहीं. दोन संवेदनांमधील संबंध व त्यांचें कल्पात्मक ज्ञान ही वैज्ञानिक ज्ञानाची सुरुवात आहे. असलें ज्ञान हें रचनात्मक ज्ञान बनतें व त्याची सत्यता ही अनुभवाची सत्यता नसून तार्किक सुसंगतता असते.

वैज्ञानिक ज्ञानाला अनुभवाची 'आपुलकी' नसल्यानें पुष्कळांना वैज्ञानिक ज्ञानाच्या तार्किक व गणिती रूक्षतेबद्दल तिरस्कार वाटतो. परंतु अशा लोकांनीं हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, अनुभवाची 'आपुलकी' एक माणूस दुसऱ्याला कधींहि देऊं शकत नाहीं. अनुभवाचा जो अंश आपण दुसऱ्याला देऊं शकतों तो केवळ शब्दद्वारेंच देऊं शकतों. शब्दांचें हें माध्यम घेतल्यानंतरहि अनुभवाचें जें स्वरूप शब्दांत व्यक्त करणें शक्य असतें तेंच आपण दुसऱ्याला देऊं शकतों (या दृष्टीनें आधुनिक मनोविज्ञानाची नव्यानें रचना व्हावयास हवी!). विज्ञान जें ज्ञान प्रकट करतें त्याला 'आपुलकी' नसणें स्वाभाविक आहे. पण तें दुसऱ्याला देण्यासारखें (communicable) आहे हें महत्त्वाचें आहे. निकट अनुभवाच्या बाहेर जें जें आहे त्याचें रचनात्मक ज्ञानच आपण प्रकट करूं शकतों. या दृष्टीनें एडिंग्टनचीं पुढील वाक्यें मननीय आहेत :

"Our knowledge of structure is communicable, whereas much of our knowledge is incommunicable. I cannot convey to you the vivid knowledge which I have of my own sensations and emotions...But if we are both looking at a landscape, although there is no way of comparing our visual sensations as such, we can compare the structures of our respective visual impressions of the landscape...We can therefore have structural knowledge of that which is outside everyone's mind... Physical science consists of purely structural knowledge, so that we know only the structure of the universe which it describes.—('The Philosophy of Physical Science', पृ. १४२)

पदार्थाला तत्त्वज्ञानांत स्थान नाहीं

सारें व्यक्त होणारें वैज्ञानिक ज्ञान हें जर संवेदनांच्या रचनांचें असलें तर 'पदार्थ' या कल्पनेला तत्त्वज्ञानांत स्थान नाहीं हें उघड आहे. तथापि हें लक्षांत न घेतां जुन्या तत्त्वज्ञानानें त्याला फार महत्त्वाचें स्थान दिलें आहे. 'आपल्या संज्ञेला संवेदनांच्यायोगें बाह्य पदार्थाचें ज्ञान होतें' असा एक मूलभूत सिद्धान्त अलीकडील वास्तववाद (Realism) या तत्त्वज्ञानांत आढळतो. सी. ई. एम् जोडनें आपल्या 'Guide to Philosophy' या ग्रंथांत हा सिद्धान्त सुस्पष्टपणें समजविला आहे. तो लिहितो : "It is a characteristic at once common and peculiar to all mental acts, that they should be aware of something other than themselves. To say of an act that it is mental is, indeed, to say of it that it is an awareness of something other than itself."–(पृ. ६६)

या सिद्धान्तानें निर्माण केलेले 'मन : पदार्थ' या द्वंद्वाचें कोडें कसें सोडवावें यासाठीं तत्त्वज्ञांनीं अनेक प्रयत्न केले आहेत. वैज्ञानिक ज्ञानाचें क्षेत्र हें संवेदनांच्या समूह-रचनांचें क्षेत्र असल्यानें 'पदार्थ' हीदेखील एक समूह-रचना ठरेल. पण मग हा 'पदार्थ' (सत्यपणें) 'आहे' (exists) का, असा प्रश्न तत्त्वज्ञ विचारतात. वैज्ञानिक तत्त्वज्ञांच्या मतें या प्रश्नांत कांहींहि अर्थ नाहीं. 'अमुक एक वस्तु आहे' हें वाक्य अपूर्ण आहे, तें पूर्ण करण्यास ती वस्तु काय आहे हें सांगायला पाहिजे. या दृष्टीनें 'सामान्य अनुभवांत येणारी खुर्ची' व 'विज्ञानांत वर्णन केली जाणारी अणूंनीं बनलेली खुर्ची' यांपैकीं खरी खुर्ची कोणती असा प्रश्न विचारणें चुकीचें आहे. वैज्ञानिक ज्ञान हें सामान्य अनुभवांच्या वस्तूंचेंच ज्ञान आहे. परंतु तें त्यांचें कल्पमय ज्ञान आहे इतकाच फरक आहे. 'ब्रह्म' आणि 'माया' हा आपल्याकडील वेदान्तांतील प्रश्न वरीलप्रमाणें





'सत्यपणें असणें' (existence) या कल्पनेंतून निर्माण झाला आहे हें सांगावयास नको. 'सत्य असणें' ही नैतिक कल्पना तत्त्वज्ञानांत शिरून ज्ञानाचें विवेचन करूं लागतांच सारें ज्ञान मायेच्या सदरांत गेलें व मायेपलीकडील ब्रह्म 'नेति नेति' बनलें! रसेलच्या शब्दांत "The only purpose that philosophers have in view in condemning phenomena is in order to persuade themselves and others that the real world is very different from the world of appearance. We can all sympathise with their wish to prove such a very desirable proposition, but we cannot congratulate them on their success."–('Introduction to Mathematical Philosophy', पृ. ६१-६२)

वरील विवेचनावरून सापेक्षता, क्वान्टा, शक्यता, लहरी इत्यादि वैज्ञानिक कल्पनांचें स्वरूप ध्यानांत येईल. या कल्पना जरीक णेत्याहि वस्तूचा निर्देश करीत नाहींत तरी त्या 'ब्रह्म' किंवा 'माया' या कल्पनांप्रमाणें केवळ काल्पनिक नाहींत. त्या कल्पना संबंध किंवा रचना-प्रकारां(systems of structures)च्या द्योतक आहेत व त्या गणिती पद्धतीनें समजवितां येतात. विश्वाचें स्वरूप, परमेश्वराचें अस्तित्व, मानवी जीवनाचा अर्थ इत्यादि आध्यात्मिक व नैतिक प्रश्न वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानांत येत नाहींत. विज्ञानांत प्रकट होणारे सिद्धांत, त्यांनीं व्यक्त केलें जाणारें ज्ञान व या ज्ञानरचनांचा एकसूत्रीपणा साधण्याचें कार्य वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाकडे आहे. वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान हें या दृष्टीनें जुन्या कल्पनात्मक तत्त्वज्ञानाची शाखा नसून एक स्वतंत्र तत्त्वपद्धति आहे.

शुद्ध बौद्धिक ज्ञानांतच खरें धार्मिक जीवन

कल्पनात्मक तत्त्वज्ञानाला जें साध्य झालें नाहीं तें वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाला साधलें आहे असें म्हण-ण्यास प्रत्यवाय नाहीं. आपल्या भावना व इच्छा यांचा स्पर्श न होऊं देतां विश्वविषयक निर्मळ ज्ञान मिळविण्यांत त्यानें यश मिळविलें आहे. या शुद्ध ज्ञानाचें महत्त्व आइन्स्टीननें वर्णन केलें आहे: "मानवांची जसजशी प्रगति होत आहे तसतशी, माझ्या मतें, खऱ्या धार्मिक जीवनाचा मार्ग त्यांना जीवनाच्या भीतींत आढळणार नाहीं, मृत्यूच्या भीतींत आढळणार नाहीं किंवा आंधळ्या श्रद्धेंत आढळणार नाहीं, तर तो केवळ शुद्ध बौद्धिक ज्ञानांतच आढळेल." ('Out of My Later Years', पृ. २९-३०). जगांत पुष्कळ दर्शनें अशीं आहेत कीं तीं मनुष्यांच्या या ना त्या भावनांना स्पर्श करून स्वतःची थोरवी सिद्ध करीत असतात. वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाजवळ स्वतःची थोरवी मिळविण्यासाठीं असें कांहीं भावनेचें भांडवल नाहीं. राष्ट्र, धर्म, ध्येय, सुख, शांति वगैरे कोणत्याहि गोष्टींच्या मर्यादा न पाळतां केवळ ज्ञानाच्या उच्चतम क्षेत्रांत तें संचार करतें. त्याचें खरें वैशिष्ट्य कशांत आहे असें विचारलें तर हें उत्तर द्यावें लागेल कीं, ज्या भाषेचें माध्यम निर्माण करून मानवांनीं निसर्गावर जय मिळविला, परंतु ज्या भाषेच्या आभासांना बळी पडून स्वतःचें जीवन दुःखी करून घेतलें, त्या भाषेच्या गुलामगिरींतून स्वतःची मुक्तता करून घेऊन या वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानानें दुसरी अशी भाषा निर्माण करण्याचा यत्न चालविला आहे कीं जिच्यायोगें शुद्ध विचार शक्य होईल.

कुराणानें अद्भुत, अतिभौतिक सामर्थ्याचा इन्कार केला आहे. महंमद शेवटीं मनुष्यच आहे, इतर मानवांना जे नियम लागू आहेत ते त्यालाहि लागू आहेत असें कुराणांतून वारंवार सांगितलें आहे. एकदां चन्द्रग्रहणाच्या वेळींच एका अरबी कुरेशाचा मुलगा मेला. ही दैवी आपत्ति समजून भयभीत झालेल्या अरबी कुरेशानें तिच्यांतून सुटण्याकरितां इस्लामी धर्माची दीक्षा घ्यावयाचें ठरविलें. त्या वेळेला महंमदानें जें उत्तर दिलें, तें त्या वेळेला नवीन उदयाला येणाऱ्या बुद्धिवादाला साजेसें होतें. त्यानें म्हटलें: "सूर्य आणि चंद्र परमेश्वराचे कायदे पाळीत आहेत. कोणाहि माणसाच्या सुखदुःखांकडे मग-तो साधा मनुष्य असो कीं पैगंबर असो–ते लक्ष देत नाहींत."—हुमायुन कबीर, 'राधाकृष्णन्-अभिनंदन-ग्रंथ' (१९५१)





प्रा. ग. ना. जोशी

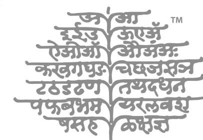
एफ्. एच्. ब्रॅड्ले यांचें तत्त्वज्ञान

आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्यांमध्यें कान्ट व हेगेलनंतर प्रामुख्यानें बोझांकी, अलेक्झँडर, रॉइस, नीत्शे, मॅक्टेगार्ट, जॉन डयूइ, व्हाइटहेड, डॉज हिक्स यांच्याबरोबर एफ्. एच्. ब्रॅड्ले यांचीहि गणना होते. १९व्या शतकाच्या शेवटीं शेवटीं ब्रॅड्ले (१८४६–१९२४) नांवारूपास चढले. ब्रॅड्ले मुख्यतः त्यांच्या 'Appearance and Reality' या ग्रंथावरून ओळखले जातात. विश्वाचा व त्याच्या अस्तित्वाचा सर्व बाजूंनीं निःपक्षपातीपणें व तर्कशुद्ध रीतीनें विचार करून त्याच्या अंगोपांगांचा सुसंगत रीतीनें जो नीट अर्थ लावूं शकतो तोच खरा तत्त्ववेत्ता (Metaphysician) समजला जातो. ब्रॅड्लेनींसुद्धां हेंच काम केलें आहे. अत्यंत निःपक्षपातीपणानें, तटस्थतेनें व तर्कशुद्ध रीतीनें जीवनाच्या सर्व अंगोपांगांचा विचार करून त्यांनीं आपल्या दृष्टीनें एक दार्शनिक योजना तयार केली आहे. एका मध्यवर्ती तत्त्वाला अनुसरून त्यांनीं जीवनाच्या विराट् विविधतेचा सुसंगत रीतीनें अर्थ लावून दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे व म्हणूनच त्यांना एक अग्रगण्य तत्त्ववेत्ता म्हणून मान प्राप्त झाला आहे.

ब्रॅड्ले यांनीं जरी अनेक प्रकारचें लिखाण केलें असलें, तरी तात्त्विक क्षेत्रांत त्यांचा 'Appearance and Raelity' ('माया व ब्रह्म') हा ग्रंथ प्रमाणभूत व सर्वोत्तम समजला जातो. त्यांनीं 'Essays on Truth and Reality' नांवाचा एक निबंधसंग्रहहि लिहिला आहे. त्यांच्या या ग्रंथावरून त्यांचा जीवनाकडे व या विराट् अस्तित्वाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन कोणता असावा याची बरीचशी स्पष्ट कल्पना येऊं शकते.

प्रत्येक वस्तु सोपाधिक आणि सान्त

ब्रॅड्ले सर्व अस्तित्वाचा किंवा 'रिअलिटी'चा अत्यंत आपुलकीनें व व्यापकपणानें अर्थ लावूं पाहतात. आपली ही पृथ्वी ज्या विश्वाचा एक अतिसूक्ष्म भाग आहे, त्या अनंतस्वरूपी विश्वाचे व्यापार ते अत्यंत सुसंबद्ध रीतीनें समजावून घेऊं इच्छितात. आपण ज्या विश्वांत राहतों त्यांत अनंतविध वस्तु, प्राणी, वनस्पती व मनें आहेत. हीं सर्व वरवर जरी भिन्न दिसलीं तरी जरा खोल अर्थानें त्यांचें जीवन तपासलें असतां असें आढळून येतें कीं, या विश्वांतील सर्व वस्तुजात सान्त म्हणजे मर्यादित (finite) आहेत. प्रत्येकास जन्म, स्थिति, विलय या अवस्थांतून तर जावें लागतेंच, पण प्रत्येक वस्तूचें स्वरूप असें कांहीं तयार झालेलें असतें कीं, ती वस्तु स्वयंपूर्ण व स्वयंसिद्ध कधींच नसते. स्वरूपतःच सर्व वस्तुजात सान्त असतात व त्यांची निर्मिति करण्यांत विश्वांतील तदितर असंख्य वस्तूंचा व शक्तींचा भावात्मक व अभावात्मक रीतीनें हातभार लागत असतो. प्रत्येक वस्तूचे स्वतःचे समजले जाणारे गुणधर्मसुद्धां तिचे स्वतःचे असे नसतात. तर ते गुणधर्म व्यक्त व प्रतीत होण्यासाठीं लागणाऱ्या आवश्यक परिस्थितीसाठीं ती वस्तु इतर असंख्य वस्तूंवर व शक्तींवर अवलंबून असते. प्रत्येक सान्त वस्तूचें अस्तित्व व्यापक भूमिकेवरून पाहिल्यास तें स्वयंपूर्ण व स्वावलंबी कधींच नसतें, तर तें प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष रीतीनें अखिल विश्वांतील असंख्य वस्तूंवर व परिस्थितीवर भावात्मक व अभावात्मक





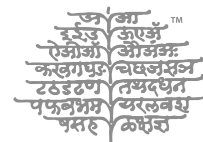
रीतीनें अवलंबून असतें. म्हणजे कोणत्याहि अतिसूक्ष्म वस्तुचेंहि स्वरूप समजण्यासाठीं आपणांस तिच्यापलीकडे जावें लागतें. खुद्द तिच्यांत तिचें पूर्ण स्वरूप सामावलेलें नसल्यानें तें तिच्यांत सांपडूं शकत नाहीं. म्हणजे या विश्वांतील प्रत्येक वस्तु दिसावयास जरी भिन्न व स्वतंत्र दिसली तरी मुळांत ती तशी कधींच असूं शकत नाहीं. या विश्वयोजनेंतील प्रत्येक वस्तु सान्त असल्यानें परावलंबित असते किंवा परावलंबित असल्यानें सान्त असते. म्हणजे तिचें स्वरूप सोपाधिक (conditional) असतें. वस्तुजात परावलंबित व सोपाधिक असल्यानें हें विश्व म्हणजे जणुं एक परस्परावलंबी वस्तूंचें एक भव्य व विराट् जाळेंच असतें !

भासमान रूप आणि सत्स्वरूप

प्रत्येक वस्तूचे गुणधर्म तपासून पाहिले असतां असें आढळून येतें कीं, तिचे प्रतीत होणारे गुणधर्म तिच्या सभोंवतालच्या असंख्य वस्तूंशीं तिच्या येणाऱ्या संबंधांवर अवलंबून असतात. किंबहुना, तिचे स्वतःचे म्हणून समजले जाणारे गुणधर्म तिचे स्वतःचे असे कधीं नसतात, तर ते तिच्या सभोंवतालच्या परिस्थितीवर तिच्या झालेल्या प्रतिक्रिया असतात. म्हणजे वस्तूचें स्वरूप तिच्या सभोंवतालच्या अनंत वस्तूंशीं तिच्या येणाऱ्या संबंधां-(Relations) नीं बनलेलें असतें. तिच्या सभोंवतालची सृष्टि नसती तर तिचें स्वरूप व अस्तित्व संभवूंच शकलें नसतें. म्हणजे कोणत्याहि सान्त वस्तूला वा व्यक्तीला स्वतःचें खासगी व स्वतंत्र स्वरूप असूं शकत नाहीं. प्रत्येक वस्तु आपल्या अस्तित्वासाठीं व स्वरूपासाठीं आपल्या बाहेर (self-transcendence) जात असते. म्हणजे वस्तूचें स्वरूप तिच्या विराट् विश्व-योजनेशीं ओतप्रोत झालेलें, गुंफलें गेलेलें असतें. त्या योजनेचें संपूर्ण आकलन झाल्याशिवाय वस्तूचें स्वरूप समजूं शकत नाहीं. थोडक्यांत कोणतीहि सान्त वस्तु असो, तिला विश्वापासून अलग करतां येत नाहीं. व तिचा अलग रीतीनें विचार करतां येत नाहीं. तिला अलग करून जें तिचें स्वरूप आपणांस भासतें, जें दर्शनी रूप कळतें, तें तिचें खरें स्वरूप नसतें. त्यांत तिच्या मूळ अस्तित्वा (existence) पासून तिच्या स्वरूपा (contents) ची फारकत झालेली असते. तिचें वरवर भासणारें दर्शनी रूप एक असतें व तिचें खरें अंतरंग (reality) दुसरें असतें. पूर्ण-विश्वापासून अलग विचार करून प्रतीत होणाऱ्या तिच्या दर्शनी भासमान रूपास ब्रॅड्ले Appearance किंवा मायारूपी समजतात. म्हणजे ती जशी दिसते तशी मूलतः नसते. अर्थात् जें तिच्यांतून दिसतें तें खरेंच किंवा सत्यच (reality) असतें; पण तें ज्या प्रकारें दिसतें तसें तिच्यांतून व्यक्त होणाऱ्या ' रिआलिटी 'चें मूलभूत स्वरूप नसतें. तर ' रिआलिटी ' किंवा सत्स्वरूप प्रत्येकांत ओतप्रोत असून, प्रत्येकांतून अपरिहार्यपणें व्यक्त होऊन, प्रत्येकाचा मूलभूत आधार असूनहि ती तिच्या कोणाहि अमक्या एका विशिष्ट सान्त रूपांत पूर्णपणें व्यक्त होऊं शकत नाहीं. कारण ती फारच व्यापक व सर्वांची धात्री असते. अशा appearance किंवा भासरूपाशिवाय ब्रॅडलेची 'रिआलिटी' कधींच असूं शकत नाहीं किंवा तिच्याशिवाय कोणतेंहि भासमान रूप असूं शकत नाहीं. मात्र एवढेंच कीं, ती तिच्या भासमानरूपाच्या पलीकडे असते व अमुकच एका सान्त रूपाची नसते.

' रिआलिटी ' चें स्वरूप

या विश्वांत जें जें म्हणून कांहीं असतें तें या ' रिआलिटींत ' सामावलेलें असतें व तिचा तो आविष्कार असतो. ' यत्किंच जगत्यां जगत् ' म्हणून जें जें कांहीं स्थूल व सूक्ष्म, प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष, मूर्त व अमूर्त, भूत-वर्तमान-भविष्यकालीन, तर्क्य व अतर्क्य, स्वप्न-जागृति-सुषुप्ति-अवस्थान्तर्गत, चांगलें व वाईट, सुंदर व कुरूप, सामान्य व विशेष, जें जें म्हणून कांहीं कल्पितां येईल तें सर्व ब्रॅडलेच्या या ' रिआलिटी 'त सामावलेलें आहे. हिच्या बाहेर कांहींच असूं शकणार नाहीं. कारण सर्व अस्तित्वाचा ही ' रिआलिटी ' म्हणजे अंतिम परिघ होय. अस्तित्वसुद्धां हिचेंच एक रूप होय. ही रिआलिटी सर्वगामी, विभु, सर्वव्यापी, सर्वस्पर्शी, सर्वाधार, अनंत, विविध वैचित्र्ययुक्त, अनाद्यनंत असते. ती संवेदनक्षम (sentient) पण असते. ती सर्व असूनहि जर तिला ' आपण आहोंत ' किंवा ' मी आहे ' अशी स्वतःच्या अस्तित्वाची जाणीव नसेल तर ती असल्याचें सिद्ध कसें होऊं शकणार ? ती जाणीवपूर्ण





व ज्ञानस्वरूपी असल्यानें तिला ब्रॅड्ले (spiritual) ' चिन्मय ' समजतात. ती सर्वसंग्राहक तर असतेच, पण सर्वांच्या पार्श्वभागीं, वर, खालीं, आंत व बाहेर, ती असते. सर्व भासरूपाशीं ती ओतप्रोत भरलेली असते. तिचें आस्तित्व वा आंतरिक स्वरूप (existence) व दृश्य रूप (content) अशी विभागणी झालेली नसते. ती नेहमीं सारखीच (identical) असते. तिच्यांत अंतर्बाह्य एकरूपता असते. तिच्या गर्भात जरी अव्याहतपणें परिवर्तनें होत असलीं तरी ती अपरिवर्तनशील व स्थिर असते; त्यामुळें ती अबाधित असते. उलट तिचे सान्त आविष्कार सदैव बदलत असल्यानें त्यांचें एक स्थिर रूप कधींच नसतें. बदलत्या परिस्थितींत ते बदलत राहतात व प्रसंगीं ते परस्परविरुद्ध रूपेंहि धारण करीत असतात. ते बाधित होत असल्यानें व सर्व काळांत व सर्व प्रकारच्या परिस्थितींत सारखेंच रूप टिकवूं शकत नसल्यानें त्यांना सत्य म्हणतां येत नाहीं. सत्य, पूर्ण सत्य हें अबाधित, स्वसम (self-identical) असतें. पण ' रिआलिटी 'चे सान्त आविष्कार बाधित (contradict) होत असल्यानें ते तुलनात्मक रीतीनें भासमान व असत् ठरतात. पण ते असत् असतात म्हणजे कमी सत्य असतात एवढेंच. ते मिथ्या (illusory) मात्र नसतात. त्यांच्यांत सत्य असतें पण कमी अंशाचें असतें. हें सत्य पूर्णत्वानें फक्त पूर्ण ' रिआलिटी 'तच असतें व तेंच सत्याचें परिमाण समजून विश्वांतील वस्तूंच्या सत्याचें मान मोजावयाचें असतें. ब्रॅड्लेच्या दृष्टीनें सर्वच विश्व सत्य असतें, पण त्यांत फक्त अंशांचा फरक असतो. त्यांच्या दृष्टीनें सान्त वस्तू मायारूप किंवा मिथ्या असतात, याचा अर्थ इतकाच कीं, रिआलिटीच्या मानानें फारच कमी सत्यांश त्यांच्यांत असतो. उलट, अद्वैतवेदान्ती शंकराचार्य, ब्रह्मावस्थेला पोंचल्यावर तेथून तुलनात्मक रीतीनें पाहतां, व्यावहारिक सत्ता केवळ मिथ्यारूपच ठरवितात.

ब्रॅड्लेच्या या 'रिआलिटी'त प्रत्येक वस्तुजाताला, योग्य व न्याय्य स्थान असतेंच असतें—मग ती कितीहि लहान, क्षुद्र, कुरूप, अमंगल, हीन, तुच्छ व असत् असो ! त्यांच्या रिआलिटींत कोणीहि अछुत नाहींत ! सर्वांना आपापल्या योग्य भूमिकेला अनुसरून न्याय्य व मर्यादित स्थान असतेंच. मात्र, आपलें प्रमाण व मर्यादा त्या सान्त भागानें सोडतां कामा नये; या सुसंबद्ध योजनेंत आपलें न्याय्य कार्य करीत राहून त्यानें योजनेचा सुसंवाद टिकवावयाचा असतो. आपल्या मर्यादा सोडून त्यानें आपल्यासारख्या व आपणांशीं निगडित असणाऱ्या इतरांवर आक्रमण करतां कामा नये. अशा प्रकारें एका सान्तानें दुसऱ्या सान्तावर अन्याय्य आक्रमण केल्यानेंच जगांतील अनर्थांचा व अनिष्टा(evil)-चा उगम होत असतो.

' रिआलिटी ' ही परमेश्वराच्याहि पलीकडे

विश्वयोजनेंतील सारे विरोध भासमान होत. कारण ते सान्ताच्या मर्यादित भूमिकेवरून पाहिले असतां तसे दिसतात. प्रत्येक सान्त भाग पूर्णापासून अलग व एकांगी होऊन आपणाकडे पूर्णत्व घेऊं पाहतो किंवा आपण पूर्णत्वाचा दावा करूं लागतो. अशानेंच विरोध दिसतात. पण वरवर विरोधी दिसणारे सर्व सान्त आविष्कार रिआलिटीच्या व्यापक दृष्टींतून पाहिल्यास एकमेकांस पूरक होतात व विश्वजीवनांत एक प्रकारची समतोलता ठेवतात. सर्वच सान्त आविष्कार जर गुण्यागोविंदानें, सहकार्यानें व प्रमाणशीरपणांत राहून आपलें कार्य करूं लागले तर विश्वाची मूळ अन्तर्गत एकता (unity) आपोआप टिकवितां येईल व तिच्यांत मेळ, सुसंवाद व सुसंबद्धता येईल. जितकीजितकी व्यापक सुसंवादिता वाढेल तितकी ती पूर्ण सत्याच्या जवळजवळ जाईल. म्हणजे व्यवस्थेची अन्तर्गत सुसंगति (coherence) तिच्या व्यापकते-(comprehension) शिवाय शक्यच नाहीं.

ब्रॅड्लेची ही 'रिआलिटी' परमेश्वरालाहि आपणांमध्यें अन्तर्भूत करून घेते. परमेश्वराच्याहि ती अतीत होते. कारण परमेश्वर हा द्वंद्वांत असतो. परमेश्वर त्याच्या भक्तांशीं सदैव निगडित असतो. म्हणजे तोहि संबंधा-(relation)नें सोपाधिक (qualified) ठरतो. म्हणजे परमेश्वराचें स्वरूप सत्याच्या दृष्टीनें इतरांपेक्षां मोठें असलें तरी ' रिआलिटी 'च्या दृष्टीनें सोपाधिक (conditional) व सापेक्ष (relative) ठरतें. पण ' रिआलिटी ' मात्र संपूर्णतया, उपाधिरहित, निरपेक्ष व संबंधातीत

अनुक्रमणिका





असल्यानें परमेश्वर फार तर तिचा एक आविष्कार ठरतो. दोघें एकरूप असूं शकत नाहींत.

अशी ही ' रिआलिटी ' मानवी बुद्धी-(intellect)ला समजूं शकत नाहीं. कारण मानवी विचाराला ज्ञेय वस्तु द्वैताच्या साहाय्यानें समजते. मानवी विचार वस्तूची, ' उद्देश्य ' (that-existence) म्हणजे मूलगामी, शाश्वत, स्वसम अंतरंग व 'विधेय' (what-content) म्हणजे वरचें विशिष्ट प्रकारचें दर्शनी रूप अशी विभागणी करतो व पहिले दुसऱ्याच्या रूपानें समजण्याचा प्रयत्न करतो. पण that-existence किंवा सत्स्वरूप वा अन्तरंग हें त्याच्या what किंवा content च्या म्हणजे दर्शनी भागाच्या रूपानें जरी व्यक्त होत असलें तरी त्यानें तें कधींच मर्यादित होऊं शकत नाहीं. उलट, अशा ह्या विभजनात्मक द्वंद्वाचें ' रिआलिटी 'ला वावडें असतें. ती त्याच्या पलीकडे असल्यानें, असल्या संबंधी रूपानें तिचें आकलन मानवी बुद्धीला होणें शक्य नाहीं. त्यासाठीं मानवी बुद्धीला स्वतःच्या अतीत होऊन अस्तित्व व दर्शनी रूप किंवा अन्तरंग व बाह्य रूप यांचें संपूर्ण ऐक्य साक्षात्कारा-(intuition) नें अनुभवावयास हवें. या विश्वांतील सर्व सान्त वस्तुजात आपल्या प्रमाणबद्धतेनें आपापल्या मर्यादांत राहून, स्थिर निसर्गनियमांनीं बद्ध होऊन, इतर सर्वांशीं अविरोधानें काम करतां करतां ' रिआलिटी 'ची केंद्रस्थ एकता टिकवीत आहे. अशी ही एक विराट् योजना आत्मरूपानें एकसमयावच्छेदें-करून अनुभवणें हें साक्षात्काराचें काम आहे. ' रिआलिटी 'चें अंगोपांग तपशीलवार रीतीनें समजणें शक्यच नाहीं. पण अशी नियमबद्ध योजना सामान्यपणें समजणें शक्य व्हावें असें ब्रॅड्ले मानतात. अर्थात् हें फारच थोड्या असामान्य व्यक्तींना शक्य होण्यासारखें आहे. हें सर्वव्यापी आत्म्या-(spirit)लाच शक्य होईल.

असें हें ब्रॅड्लेचें तत्त्वज्ञान थोडक्यांत सांगतां येईल. स्थलाभावीं अधिक खोलांत जाऊन अधिक परामर्श घेणें शक्य नाहीं. तर्कदृष्ट्याहि हें ब्रॅड्लेचें निदान निर्दोष नाहीं. त्यामुळें तें कल्पनेंत कितीहि रम्य व आकर्षक वाटलें, तरी प्रत्यक्ष व सत्य सृष्टींत असें तें कितपत असेल, हा विवाद्य मुद्दा आहे.

ब्रॅड्लेचें तत्त्वज्ञान्यांतील स्थान

हेगेलिअन विचारांची परमसीमा गांठलेली ब्रॅड्लेच्या तत्त्वविचारांत दिसून येते. ब्रॅड्लेच्या तर्कपद्धतीइतकी सूक्ष्म आणि मूलग्राही तर्कपद्धति प्राचीन वा अर्वाचीन युरोपीय तत्त्वविचारांत क्वचित्च दिसून येईल. ब्रॅड्लेच्या तार्किक युक्तिवादांचा अभ्यास करणें म्हणजे बुद्धीला एक शिक्षणच आहे. त्याच्या परतत्त्वशास्त्रविषयक विचारांनीं इंग्लंडमधील तत्त्वविचारांत नवीन चैतन्य ओतलें असें इंग्लंडमधील अलीकडील सर्वच तत्त्वज्ञानी मानतात. त्याचा जो मोठा ग्रंथ ' Appearance and Reality ' त्याविषयीं असें म्हणतात कीं, कान्टच्यानंतर या ग्रंथासारखा दुसरा ग्रंथ झाला नाहीं. या ग्रंथानें इंग्लंडमधील अर्वाचीन तत्त्वविचारांत जेवढी खळबळ उडवून दिली, जेवढा उलटसुलट परिणाम घडवून आणला, तेवढा परिणाम व खळबळ दुसऱ्या कोणत्याहि ग्रंथानें केली नसेल !

—प्रा. धीरेन्द्रमोहन दत्त, ' चीफ् करंट्स ऑफ कॉन्टेंपोररी फिलॉसफी ', (१९५०)

अनुक्रमणिका





‘ एक्झिस्टेन्शिऑलिझम् ’ या आधुनिक विचार-संप्रदायाचा परिचय : डॉ. रासविहारी दास

मानवाचें श्रेष्ठत्व प्रस्थापित करणारा अस्तित्ववाद

अस्तित्ववाद किंवा एक्सिस्टेन्शिऑलिझम् हा युरोपमधील एक नवीन विचारप्रवाह असून तो फ्रान्समध्यें बराच लोकप्रिय झाला आहे. तेथें त्याचा इतका पगडा बसला आहे कीं, कोणीहि अस्तित्ववादी (Existentialist) म्हणवला जाऊं शकतो ! हें पाहून या पंथाचा एक महान् पुरस्कर्ता जाँ पोल सार्त्र यानें म्हटलें आहे : “ या शब्दास कांहीं अर्थच उरलेला नाहीं ! ”. पण यांतील अतिशयोक्ति जर सोडून दिली, तर जे अनेक लोक स्वतःला ‘ अस्तित्ववादी ’ म्हणवतात त्यांच्यामध्यें एका गोष्टीसंबंधीं मतैक्य आढळून येईल. ती गोष्ट म्हणजे व्यक्तीचें महत्त्व, व्यक्तीचें स्वातंत्र्य व जबाबदारी यांवर दिलेला भर. हीच गोष्ट अस्तित्ववादाचा गाभा आहे.

निसर्गवाद किंवा भौतिकवाद (Naturalism) आणि चैतन्यवाद किंवा अध्यात्मवाद (Idealism) यांविरुद्ध प्रतिक्रिया म्हणून अस्तित्ववाद उदयास आला.

भौतिकवादाचें म्हणणें असें कीं, अंतिम सत्य ही भौतिक वस्तु (world of matter) आहे. सर्व विश्व यांत्रिक भौतिकवादाच्या नियमांनीं नियंत्रित असून भौतिक कार्यकारणभावानें बद्ध आहे. जड वस्तु, जीव आणि मन यांत जरी फरक दिसत असला, तरी तो वरवरचा असून तीं मूळ भौतिकच आहेत. मनुष्य हा भौतिक विश्वयंत्राचाच एक भाग आहे, त्याला खरें स्वातंत्र्य कोणत्याहि बाबतींत नाहीं. अचाट भौतिक विश्वाच्या चक्रांत सांपडलेल्या मानवाच्या व्यक्तित्वाला तिळमात्रहि किंमत नाहीं. भौतिक नियतीच्या विशाल अंकावर जन्मणारे आणि मरणारे मानवरूपी जंतू तिच्या खिजगणतींतहि नाहींत !—हल्लींच्या विज्ञानयुगांतील कांहीं सुशिक्षितांना निसर्गवादाचें हें तत्त्वज्ञान पटूं लागलें आहे. भौतिक विश्वाच्या सर्व नियमांचें ज्ञान पुढें-मागें मानवाला होईल, अज्ञेय असें कांहींहि राहणार नाहीं, असें आधुनिक मानवाला वाटत आहे. विज्ञानानें अमाप भौतिक प्रगति आणि विपुल सुखसोयी उपलब्ध करून दिल्या आहेत. इतकें असूनहि मानवाचा जीवनांतील आनंद कमी कमी होत असून, त्याचें अन्तर्जीवन शून्य, भकास, उबगलेलें आणि अस्वस्थ झालें आहे हें कबूल केलें पाहिजे. म्हणूनच नुसता निसर्गवाद मानवाचें समाधान करूं शकत नाहीं.

याउलट अध्यात्मवादा-(idealism)नेंहि मानवाचें समाधान होऊं शकत नाहीं. अध्यात्मवादाचें म्हणणें असें कीं, भौतिक वस्तुवाद ज्यांना वस्तू म्हणतो त्या खरोखरीं गृहीत धरलेल्या अशा बुद्धीच्या रचना आहेत. एखाद्या वस्तूविषयीं आपण जें कोणतेंहि विधान करतों तें चैतन्या-(consciousness) शिवाय करणें शक्यच नाहीं. चैतन्य हेंच मौलिक सत्य आहे. मानवाच्या ठिकाणीं या चैतन्याचा उज्ज्वल साक्षात्कार दिसतो. म्हणून मानवाला साहजिकच मध्यवर्ती स्थान मिळालें आहे. परंतु मानव विश्वाचा केवळ द्रष्टा नाहीं. तो आपल्या-बाहेरील कांहीं हेतू व ध्येयें साध्य करण्याची इच्छा

लेखकानें मूळ इंग्रजींतून ‘ Existentialism ’ वर लिहिलेल्या निबंधाचा हा सारांश आहे.—का सं.

करीत असतो. त्यामुळेंच आपण अशी कल्पना करूं शकतों कीं मानवनिरपेक्ष अशीहि कांहीं चिद्वस्तु (objective spirit) आहे. ही चिद्वस्तु भौतिक वस्तूपासून भिन्न आहे हें दर्शविण्याकरितां, तिला 'बुद्धि' (Reason) असें नामाभिधान दिलेलें आहे. या चिद्वस्तुवादांत मग मानवाचें स्थान काय? केवळ भौतिकवादाच्या मानानें पाहतां चिद्वस्तुवादांत मानवाला साधारण मानाचें स्थान मिळालें आहे हें खरें. कारण, मानवांत चिद्वस्तूचा एक श्रेष्ठ आविष्कार आहे. परंतु चिद्वस्तुवादांतहि मानवाला स्थान असलें तरी तें श्रेष्ठ स्थान नाहीं. चिद्वस्तूच्या किंवा बुद्धितत्वाच्या आविष्काराची मानव केवळ एक रंगभूमि किंवा एक साधम आहे. त्याला अंतिम सत्यत्व नाहीं. तो नुसतें एक उपकरण असून त्याला स्वतःचें असें कांहींच स्वातंत्र्य नाहीं. त्याला जर कांहीं स्वातंत्र्य असेल तर तें एवढेंच कीं, बुद्धितत्त्वानें घालून दिलेल्या ध्येयाचा अपरिहार्य आणि नियत म्हणून स्वीकार करणें!

अशा रीतीनें भौतिकवस्तुवादाच्या आणि चिद्वस्तुवादाच्या तत्त्वज्ञानांनीं मानवाला दडपून टाकलें आहे. उलट मानवाला आपल्या स्वातंत्र्याची व स्वतःच्या जबाबदारीची स्वसंवेद्य आणि दुर्दम्य अशी जाणीव इतकी तीव्र असते कीं, या जाणिवेची समाधानकारक उपपत्ति भौतिक वस्तुवादानें आणि चिद्वस्तुवादानें लागू शकत नाहीं. मृत्यु हा अपरिहार्य आहे, तो टाळतां येणार नाहीं अशी प्रत्येक माणसाच्या ठिकाणीं स्वसंवेद्य अशी भीतीची भावना असतेच. त्या भीतीवर चिद्वस्तुवादाचा उपाय असा कीं, मानव हा चिद्वस्तूच असून तो अमर आहे, मृत्यूच्या पलीकडे आहे! पण चिद्वस्तुवादाची ही बनवाबनवी आहे! मृत्यूला खोटें ठरवून तो मानवाच्या जाणिवेशीं वंचना करीत आहे या वंचनेविरुद्धच आधुनिक काळांत अस्तित्ववादानें बंड पुकारलें आहे.

अस्तित्ववादामधील मूळ कल्पना अगदीं नवीन आहेत असें नाहीं. प्राचीन तत्त्वविचारांमधूनहि त्यांचीं मुळें सांपडतात. अस्तित्ववाद हें केवळ नुसत्या (abstract) विचाराविरुद्ध जीवनाचें, अंतर्मुख चिंतनशीलतेविरुद्ध भावनांचें एक बंड आहे. प्राचीन काळांतील सिनिक (cynics) आणि सिरेनेक्स यांनीं असेंच बंड पुकारलें होतें. प्रत्येक युगांत असे प्रतिभावंत लोक निपजतात कीं, ज्यांना केवळ नुसत्या (abstract) चिंतनामधील कांटेकोरपणा आणि शिस्त आवडत नाहीं. ते जीवनाच्या नांवाखालीं भावनांना आणि इच्छांना चिंतनापेक्षां अधिक महत्त्व देतात. सौन्दर्यवाद (Romanticism), नीत्शेवाद, बर्गसाँवाद हे सर्व याच पंक्तींतले असून, त्याच वृत्तीचा अगदीं अलीकडील आविष्कार म्हणजे हा अस्तित्ववाद होय.

वर उल्लेख केलाच आहे कीं, जे स्वतःला अस्तित्ववादी म्हणवतात, त्यांच्या विश्वाच्या अंतिम सत्याविषयीं भिन्न भिन्न कल्पना आहेत. प्रस्तुत लेखांत त्यांतील कांहीं अत्यंत प्रमुख विचारवंतांच्याच विचारांचें दिग्दर्शन करावयाचें योजिलें आहे.

या संप्रदायाचा प्रवर्तक, डॅनिश तत्त्वज्ञ कीर्केगार्ड (१८१३–१८५४) हा मानला जातो. हा ख्रिस्ती धर्मशास्त्र प्रमाण मानणारा होता. त्याच्या काळीं हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाचा विचारवंतांवर खूप पगडा होता. हेगेलचा भर व्यक्तिनिरपेक्ष चिद्वस्तू-(objective spirit)वर असून, त्याच्या मतें परमेश्वर हा विश्वाच्या रूपानें आविर्भूत झालेला आहे. हेगेलचे अनुयायी असें मानीत कीं, हेगेलचें तत्त्वज्ञान केवळ मानवजातीचेंच उत्तम ज्ञान करून देतें असें नसून, तें तत्त्वज्ञान प्रत्यक्ष परमेश्वराचें स्वतःचें आत्मज्ञानहि (self-knowledge of God) आहे. ख्रिस्तधर्म प्रमाण मानणाऱ्या कीर्केगार्डला हा हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाविषयींचा दावा अर्थातच धाष्ट्यांचा आणि हास्यास्पद वाटला. जेथें सान्त आणि मर्यादित मानवाच्याच व्यक्तित्वाचीं गूढें तत्त्वज्ञानाला उकलत नाहींत, तेथें अनन्त आणि अमर्याद अशा परमेश्वराच्या मनाचीं गूढें आपणांला कळतात, असा एखाद्या तत्त्वज्ञानानें दावा मांडणें म्हणजे धाष्ट्यांची कमाल होय! उलट, हेगेलच्या तत्त्वज्ञानांत, मानवाचें विश्वांतील आणि विश्वात्म्याच्या दृष्टीनें स्थान अगदींच क्षुद्र असून, मानवाला खरें स्वातंत्र्य नाहींच. म्हणून माणसाला बंदिस्त करणाऱ्या हेगेलच्या तत्त्वज्ञानानें कीर्केगार्डला गुदमरून गेल्यासारखें वाटे. कीर्केगार्ड







‘ एक्झिस्टेन्शिॲलिझम् ’ या आधुनिक विचार-संप्रदायाचा परिचय : डॉ. रासविहारी दास

मानवाचें श्रेष्ठत्व प्रस्थापित करणारा अस्तित्ववाद

अस्तित्ववाद किंवा एक्सिस्टेन्शिऑलिझम् हा युरोपमधील एक नवीन विचारप्रवाह असून तो फ्रान्समध्यें बराच लोकप्रिय झाला आहे. तेथें त्याचा इतका पगडा बसला आहे कीं, कोणीहि अस्तित्ववादी (Existentialist) म्हणवला जाऊं शकतो ! हें पाहून या पंथाचा एक महान् पुरस्कर्ता जॉं पोल सार्त्र यानें म्हटलें आहे : “ या शब्दास कांहीं अर्थच उरलेला नाहीं ! ”. पण यांतील अतिशयोक्ति जर सोडून दिली, तर जे अनेक लोक स्वतःला ‘ अस्तित्ववादी ’ म्हणवतात त्यांच्यामध्यें एका गोष्टीसंबंधीं मतैक्य आढळून येईल. ती गोष्ट म्हणजे व्यक्तीचें महत्त्व, व्यक्तीचें स्वातंत्र्य व जबाबदारी यांवर दिलेला भर. हीच गोष्ट अस्तित्ववादाचा गाभा आहे.

निसर्गवाद किंवा भौतिकवाद (Naturalism) आणि चैतन्यवाद किंवा अध्यात्मवाद (Idealism) यांविरुद्ध प्रतिक्रिया म्हणून अस्तित्ववाद उदयास आला.

भौतिकवादाचें म्हणणें असें कीं, अंतिम सत्य ही भौतिक वस्तु (world of matter) आहे. सर्व विश्व यांत्रिक भौतिकवादाच्या नियमांनीं नियंत्रित असून भौतिक कार्यकारणभावानें बद्ध आहे. जड वस्तु, जीव आणि मन यांत जरी फरक दिसत असला, तरी तो वरवरचा असून तीं मूळ भौतिकच आहेत. मनुष्य हा भौतिक विश्वयंत्राचाच एक भाग आहे, त्याला खरें स्वातंत्र्य कोणत्याहि बाबतींत नाहीं. अचाट भौतिक विश्वाच्या चक्रांत सांपडलेल्या मानवाच्या व्यक्तित्वाला तिळमात्रहि किंमत नाहीं. भौतिक नियतीच्या विशाल अंकावर जन्मणारे आणि मरणारे मानवरूपी जंतू तिच्या खिजगणतींतहि नाहींत !—हल्लींच्या विज्ञानयुगांतील कांहीं सुशिक्षितांना निसर्गवादाचें हें तत्त्वज्ञान पटूं लागलें आहे. भौतिक विश्वाच्या सर्व नियमांचें ज्ञान पुढें-मागें मानवाला होईल, अज्ञेय असें कांहींहि राहणार नाहीं, असें आधुनिक मानवाला वाटत आहे. विज्ञानानें अमाप भौतिक प्रगति आणि विपुल सुखसोयी उपलब्ध करून दिल्या आहेत. इतकें असूनहि मानवाचा जीवनांतील आनंद कमी कमी होत असून, त्याचें अन्तर्जीवन शून्य, भकास, उबगलेलें आणि अस्वस्थ झालें आहे हें कबूल केलें पाहिजे. म्हणूनच नुसता निसर्गवाद मानवाचें समाधान करूं शकत नाहीं.

याउलट अध्यात्मवादा-(idealism)नेंहि मानवाचें समाधान होऊं शकत नाहीं. अध्यात्मवादाचें म्हणणें असें कीं, भौतिक वस्तुवाद ज्यांना वस्तू म्हणतो त्या खरोखरीं गृहीत धरलेल्या अशा बुद्धीच्या रचना आहेत. एखाद्या वस्तूविषयीं आपण जें कोणतेंहि विधान करतों तें चैतन्या- (consciousness) शिवाय करणें शक्यच नाहीं. चैतन्य हेंच मौलिक सत्य आहे. मानवाच्या ठिकाणीं या चैतन्याचा उज्ज्वल साक्षात्कार दिसतो. म्हणून मानवाला साहजिकच मध्यवर्ती स्थान मिळालें आहे. परंतु मानव विश्वाचा केवळ द्रष्टा नाहीं. तो आपल्या-बाहेरील कांहीं हेतू व ध्येयें साध्य करण्याची इच्छा

लेखकानें मूळ इंग्रजींतून ‘ Existentialism ’ वर लिहिलेल्या निबंधाचा हा सारांश आहे.—का सं.

करीत असतो. त्यामुळेंच आपण अशी कल्पना करूं शकतों कीं मानवनिरपेक्ष अशीहि कांहीं चिद्वस्तु (objective spirit) आहे. ही चिद्वस्तु भौतिक वस्तूपासून भिन्न आहे हें दर्शविण्याकरितां, तिला 'बुद्धि' (Reason) असें नामाभिधान दिलेलें आहे. या चिद्वस्तुवादांत मग मानवाचें स्थान काय? केवळ भौतिकवादाच्या मानानें पाहतां चिद्वस्तुवादांत मानवाला साधारण मानाचें स्थान मिळालें आहे हें खरें. कारण, मानवांत चिद्वस्तूचा एक श्रेष्ठ आविष्कार आहे. परंतु चिद्वस्तुवादांतहि मानवाला स्थान असलें तरी तें श्रेष्ठ स्थान नाहीं. चिद्वस्तूच्या किंवा बुद्धितत्वाच्या आविष्काराची मानव केवळ एक रंगभूमि किंवा एक माध्यम आहे. त्याला अंतिम सत्यत्व नाहीं. तो नुसतें एक उपकरण असून त्याला स्वतःचें असें कांहींच स्वातंत्र्य नाहीं. त्याला जर कांहीं स्वातंत्र्य असेल तर तें एवढेंच कीं, बुद्धितत्वानें घालून दिलेल्या ध्येयाचा अपरिहार्य आणि नियत म्हणून स्वीकार करणें !

अशा रीतीनें भौतिकवस्तुवादाच्या आणि चिद्वस्तुवादाच्या तत्त्वज्ञानांनीं मानवाला दडपून टाकलें आहे. उलट मानवाला आपल्या स्वातंत्र्याची व स्वतःच्या जबाबदारीची स्वसंवेद्य आणि दुर्दम्य अशी जाणीव इतकी तीव्र असते कीं, या जाणिवेचीं समाधानकारक उपपत्ति भौतिक वस्तुवादानें आणि चिद्वस्तुवादानें लागू शकत नाहीं. मृत्यु हा अपरिहार्य आहे, तो टाळतां येणार नाहीं अशी प्रत्येक माणसाच्या ठिकाणीं स्वसंवेद्य अशी भीतीची भावना असतेच. त्या भीतीवर चिद्वस्तुवादाचा उपाय असा कीं, मानव हा चिद्वस्तूच असून तो अमर आहे, मृत्यूच्या पलीकडे आहे ! पण चिद्वस्तुवादाची ही बनवाबनवी आहे ! मृत्यूला खोटें ठरवून तो मानवाच्या जाणिवेशीं वंचना करीत आहे या वंचनेविरुद्धच आधुनिक काळांत अस्तित्ववादानें बंड पुकारलें आहे.

अस्तित्ववादामधील मूळ कल्पना अगदीं नवीन आहेत असें नाहीं. प्राचीन तत्त्वविचारांमधूनहि त्यांचीं मुळें सांपडतात. अस्तित्ववाद हें केवळ नुसत्या (abstract) विचाराविरुद्ध जीवनाचें, अंतर्मुख चिंतनशीलतेविरुद्ध भावनांचें एक बंड आहे. प्राचीन काळांतील सिनिक (cynics) आणि सिरेनेक्स यांनीं असेंच बंड पुकारलें होतें. प्रत्येक युगांत असे प्रतिभावंत लोक निपजतात कीं, ज्यांना केवळ नुसत्या (abstract) चिंतनामधील कांटेकोरपणा आणि शिस्त आवडत नाहीं. ते जीवनाच्या नांवाखालीं भावनांना आणि इच्छांना चिंतनापेक्षां अधिक महत्त्व देतात. सौन्दर्यवाद (Romanticism), नीत्शेवाद, बर्गसॉंवाद हे सर्व याच पंक्तींतले असून, त्याच वृत्तीचा अगदीं अलीकडील आविष्कार म्हणजे हा अस्तित्ववाद होय.

वर उल्लेख केलाच आहे कीं, जे स्वतःला अस्तित्ववादी म्हणवतात, त्यांच्या विश्वाच्या अंतिम सत्याविषयीं भिन्न भिन्न कल्पना आहेत. प्रस्तुत लेखांत त्यांतील कांहीं अत्यंत प्रमुख विचारवंतांच्याच विचारांचें दिग्दर्शन करावयाचें योजिलें आहे.

या संप्रदायाचा प्रवर्तक, डॅनिश तत्त्वज्ञ कीर्केगार्ड (१८१३–१८५४) हा मानला जातो. हा ख्रिस्ती धर्मशास्त्र प्रमाण मानणारा होता. त्याच्या काळीं हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाचा विचारवंतांवर खूप पगडा होता. हेगेलचा भर व्यक्तिनिरपेक्ष चिद्वस्तू- (objective spirit)वर असून, त्याच्या मतें परमेश्वर हा विश्वाच्या रूपानें आविर्भूत झालेला आहे. हेगेलचे अनुयायी असें मानीत कीं, हेगेलचें तत्त्वज्ञान केवळ मानवजातीचेंच उत्तम ज्ञान करून देतें असें नसून, तें तत्त्वज्ञान प्रत्यक्ष परमेश्वराचें स्वतःचें आत्मज्ञानहि (self-knowledge of God) आहे. ख्रिस्तधर्म प्रमाण मानणाऱ्या कीर्केगार्डला हा हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाविषयींचा दावा अर्थातच धाष्ट्यांचा आणि हास्यास्पद वाटला. जेथें सान्त आणि मर्यादित मानवाच्याच व्यक्तित्वाचीं गूढें तत्त्वज्ञानाला उकलत नाहींत, तेथें अनन्त आणि अमर्याद अशा परमेश्वराच्या मनाचीं गूढें आपणांला कळतात, असा एखाद्या तत्त्वज्ञानानें दावा मांडणें म्हणजे धाष्ट्यांची कमाल होय ! उलट, हेगेलच्या तत्त्वज्ञानांत, मानवाचें विश्वांतील आणि विश्वात्म्याच्या दृष्टीनें स्थान अगदींच क्षुद्र असून, मानवाला खरें स्वातंत्र्य नाहींच. म्हणून माणसाला बंदिस्त करणाऱ्या हेगेलच्या तत्त्वज्ञानानें कीर्केगार्डला गुदमरून गेल्यासारखें वाटे. कीर्केगार्ड





म्हणे : "व्यक्तीचें निसर्गातील स्वरूप अद्वितीय आहे. तें ठोकळेबाज विचारसरणींत बंदिस्त करतां येणार नाहीं. व्यक्तीला निवड करावयाचें व त्याबद्दल जबाबदारी स्वीकारावयाचें पूर्ण स्वातंत्र्य आहे. कोणीहि परमेश्वर किंवा विश्वात्मा तें माझें स्वातंत्र्य हिरावून घेऊं शकत नाहीं."

कीर्केगार्डच्या मतें, 'मी' हा केवळ ज्ञाता नसून कर्ता, भोक्ता, अनुभविता असा विषयी (subject) आहे. विषयी असला म्हणजे दुसरा विषय (object) हा असलाच पाहिजे. अस्तित्व आहे असें म्हटलें कीं, त्यामुळें माझ्याशिवाय दुसऱ्या कोणाशीं संबंध आपोआप सूचित होतोच. हा सर्वश्रेष्ठ दुसरा (the absolute other) म्हणजे कीर्केगार्डच्या मतें परमेश्वर होय. हेगेलच्या मतें, विश्व हें अंतिम चिद्वस्तु-(absolute idea)चा आविष्कार असून, त्यांतील पूर्वनियोजित नियतीचें उल्लंघन मानवास करतां येत नाहीं; या नियतीचें ज्ञान करून घेणें एवढाच मानवी स्वातंत्र्याचा अर्थ आहे. कीर्केगार्डला हेगेलचें हें मत मंजूर नव्हतें. त्याच्या मतें, पूर्वनियोजित अनुल्लंघनीय अशा कोणत्याहि ठराविक नियतीनें मानव बद्ध झालेला नाहीं. मानवापुढें खरोखरी अनेक शक्यता (real possibles) आहेत. त्यांतील आपणांस योग्य वाटतील त्या निवडून त्यांना प्रत्यक्षांत उतरविणें मानवाच्याच हातीं आहे.

कीर्केगार्ड हा तत्त्वज्ञापेक्षां धर्मशास्त्रज्ञ होता. त्याच्या विचारांचा आधुनिक युरोपीय विचारांवर प्रभाव पडायला ते विचार बौद्धिक तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेंत मांडले जाणें आवश्यक होतें. ते मांडण्याचें कार्य हायडेगर (Heidegger) आणि यॅस्पर्स (Jaspers) या दोन जर्मन तत्त्वज्ञांनीं केलें.

हायडेगरच्या मतें तत्त्वज्ञानाचा मुख्य प्रश्न अस्तित्वा-(Being) विषयींचा आहे. हायडेगर हा भासतत्त्ववादी (Phenomenologist) होता. जर अस्तित्वाचें खरें ज्ञान व्हावयाचें असेल तर अस्तित्व जसें आपणांस प्रत्यक्ष भासतें त्या स्वरूपांत (in its givenness) तें झालें पाहिजे. एखाद्या वस्तूचा आपणांस आलेला प्रत्यक्ष अनुभव अनेक प्रकारचा असूं शकेल. हा अनुभव स्पष्ट असेल, अस्पष्ट असेल, निश्चित असेल वा संदिग्ध असेल. हायडेगर म्हणतो कीं हा अनुभव यथार्थ (authentic) वा योग्य स्वरूपाचा असूं शकेल किंवा अयथार्थ वा अयोग्य स्वरूपाचाहि असूं शकेल. याचाच अर्थ असा कीं, वस्तूचा अनुभव ती जशी आहे तसा प्रत्यक्ष येईल किंवा तसा जर तो अनुभव प्रत्यक्ष आला नाहीं तर तो प्रतीकरूपानें प्रतीत होईल (symbolically meant or believed). उदाहरणानें हा मुद्दा स्पष्ट होऊं शकेल. समजा, मी झाडावर एक पक्षी पाहत आहे. आतां जो पक्षी मला दिसतो, तो त्याच्या अस्तित्वासह दिसतो. परंतु पक्ष्यासंबंधींच्या या ज्ञानांत, प्रत्यक्ष ज्ञान जें होतें तें त्या पक्ष्याच्या स्वरूपाचें, पक्ष्याच्या आकाराचें होतें. कदाचित् वस्तुस्थिति अशीहि असूं शकेल कीं, झाडावर खरा पक्षी नाहींच. एखादें पान किंवा पानें आपल्या विशिष्ट आकारामुळें पक्ष्याप्रमाणें दिसत असतील ! म्हणून पक्षी जरी दिसत असला तरी त्या ठिकाणीं खरोखरी पक्षी आहे किंवा नाहीं, असें विचारणें सयुक्तिकच आहे. अशा रीतीनें कोणतीहि बाह्य वस्तु अनुभवगोचर झाली असतां, तिच्यातील ज्याचा प्रामुख्यानें प्रत्यक्ष अनुभव येतो, तें म्हणजे तिचें तत्त्व किंवा स्वरूप (essence). त्या मानानें त्या वस्तूचें अस्तित्व दुय्यम किंवा गौण ठरतें. याच्या अगदीं उलट वस्तुस्थिति माणसाची आपल्या स्वतःचें ज्ञान करून घेतांना असते. "मी म्हणजे काय ?" असा प्रश्न आपण विचारूं शकतों. पण त्याबरोबर "मी आहे कीं नाहीं ?" हा प्रश्न विचारणें असमंजसपणाचें होय. कारण 'मी' असल्याशिवाय पहिला प्रश्न संभवूच शकत नाहीं. म्हणजे आपल्या आत्म्याच्या बाबतींत पहिला प्रामुख्यानें अनुभव येत असेल तर तो त्याच्या अस्तित्वाचा आणि मागाहून त्याच्या तत्त्वाचा किंवा स्वरूपाचा.

यथार्थ स्वरूपाचा (authentic) खरा अनुभव फक्त आपल्या आत्म्याच्या बाबतींतच येतो. तोच अस्तित्वाचा अनुभव होय. पक्षी, पशू, खुर्च्या, टेबलें यांना, फार काय गणितांतील प्रमेयांना-देखील एका अर्थी अस्तित्व आहे. पण माझ्या स्वतःच्या अस्तित्वाचा अनुभव जसा यथार्थ आहे





तसा तो या बाह्य वस्तूंच्या बाबतींत नाहीं. "जिला अस्तित्व आहे अशी एक वस्तु म्हणजे 'मी' होय" असा मला अनुभव येत नाहीं. मला प्रत्यक्ष साक्षात् अस्तित्वाचाच अनुभव येतो.

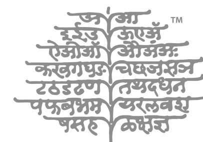
वस्तु म्हणजे तिच्या ठिकाणच्या सर्व गुणांचा समुदायच. वस्तुंतील गुण–रंग, आकार–हे जर कल्पनेनें वेगळे केले (abstracted), तर बाकी जें कांहीं शिल्लक उरेल तें मूळ वस्तुतत्त्व (thing-in-itself) असें आपण समजतों. परंतु ही मूळ वस्तुतत्त्वाची कल्पना एक पोकळ अर्थशून्य कल्पनाच होय. परंतु याउलट, 'मी' मधून जर 'मी' चे गुण काढून टाकले तर जो 'मी' शिल्लक उरतो, तो 'मी' पोकळ अर्थशून्य कल्पना नाहीं. उलट, गुणरहित 'मी' चा अनुभव हा निःसंदेह ठसठशीत असा अनुभव असतो. हा जो अस्तित्वाचा निःसंदेह अनुभव हा फक्त 'मी' या शब्दानेंच प्रतीत होतो, दुसऱ्या कोणत्याहि शब्दानें होत नाहीं. वस्तूचे गुण आणि 'मी' चे किंवा आत्म्याचे गुण यांत फरक आहे. वस्तूचे गुण ही वस्तूचीं बाह्य लक्षणें (characters) असतात. उलट आत्म्याचे गुण म्हणजे त्याच्या अस्तित्वाचेच विशिष्ट आविष्कार (modes of existence) असतात.

म्हणजे 'मी' चे, माझे गुण हे 'मी' च्या, माझ्या अस्तित्वाचे विविध दर्शनी पैलू (modes) आहेत. माझ्यामध्यें जी जी शक्यता आहे तिच्यापैकीं कांहीं माझ्या गुणांनीं प्रत्यक्षांत उतरवून दाखविली आहे (My qualities are certain realized possibilities.). यांशिवायहि प्रत्यक्षांत न उतरलेल्या अशा शक्यता वा शक्ती माझ्यामध्यें अपरिमित आहेत. दुसऱ्या माणसाकडे पाहून माझ्या मनांत येतें कीं, 'मी तो माणूस असतों तर!'. म्हणजे तो दुसरा मनुष्य, मी काय होऊं किंवा असूं शकलों असतों, या शक्यतेचें प्रतीकच आहे. 'मला कांहीं दुसरे गुण असते तर, अमुक स्वरूप असतें तर' अशा कल्पना आपण स्वतःविषयीं करूं शकतों. पण बाह्य वस्तूच्या बाबतींत हें शक्य नाहीं. माझ्या शेजाऱ्यासारखा भाग्यवान् मी कां नाहीं, अशी मी कुरकुर करूं शकतों. पण हें टेबल खुर्ची कां नाहीं, अशी तक्रार करणें वेडेपणाचें होय.

वस्तूंना स्वतःचें स्वतंत्र अस्तित्व असें आहे काय? हायडेगरच्या मतें, नाहीं. हायडेगरचें ह्या बाबतींतील मत फलप्रामाण्यवादी किंवा उपयोग-प्रामाण्यवादी (pragmatic) आहे. कोणत्याहि वस्तूचें अस्तित्व मानवाला ती उपयोगी पडते या गोष्टीवर अवलंबून असते. खुर्ची म्हणजे बसायला उपयोगी अशी वस्तु. जगाच्या अस्तित्वाकरितां मानवाचें अस्तित्व आधीं गृहीत धरावें लागतें. मानवाचें कार्यक्षेत्र म्हणूनच जगाला अस्तित्व आहे.

जगांत ज्या परिस्थितींत मनुष्य राहतो त्या परिस्थितींतून त्याचे विचार, भावना, आणि इच्छा बनत असतात. या परिस्थितीपासून मानवाला वेगळें काढल्यास मानव केवळ कल्पनामात्र (abstraction) राहील. 'मी आहे' ही माझी जाणीव जगाबद्दलच्या माझ्या जाणिवेशीं निगडित आहे. माझ्या इतर बांधवजनांमध्यें मी राहतों व वावरतों म्हणून माझ्या स्वतःच्या जाणिवेंत इतर बांधवांच्या जाणिवेंचाहि अंतर्भाव होतो. इतर माणसें जीं माझ्या अनुभवाला येतात तीं केवळ माझ्या उपयोगाच्या वस्तू म्हणून येत नाहींत, तर माझ्या अस्तित्वाप्रमाणेंच त्यांचेंहि अस्तित्व मी अनुभवितों. 'मी इतर अमका झालों तर कसा असेन,' याचा अनुभव मी घेत असतों. (I experience them as possibilities of my own existence.). इतरांचीं अस्तित्वें अशा रीतीनें मी माझ्या अस्तित्वांत अनुभवूं शकतों. त्यामुळेंच पशूच्या कोटीपेक्षां माझी कोटी उच्च ठरते. पशूचें अस्तित्व ठराविक यांत्रिक चाकोरींत जखडलेलें म्हणून परतंत्र असतें. त्याउलट माझें अस्तित्व मूलतः मुक्त आणि स्वतंत्र आहे.

परंतु मी परमार्थतः कितीहि स्वतंत्र असलों, तरी व्यवहारतः माझें स्वातंत्र्य मर्यादित आहे. हायडेगरच्या मतें, मी कांहीं एका विशिष्ट परिस्थितींत 'फेंकला' गेलों आहे; त्या परिस्थितींत मला असें आढळून येतें कीं, माझ्यावर कांहीं ठराविक जन्मजात प्रवृत्तींचें दडपण येऊन पडलेलें असतें. ही परिस्थिति मीं निवडलेली नसते. माझ्या नकळत





माझ्यावर ती लादली गेलेली असते. माझ्या अस्तित्वांतील मूळच्या स्वतंत्रतेवर बंधन घालणारी ही जी गोष्ट तिलाच हायडेगर 'नियति' (fate) असें संबोधतो. मात्र आपल्या इच्छेनें मानव आपल्यावर येऊन पडलेली ही 'नियति' स्वीकारून तिचा उपयोग करून घेतो.

जगांतील वस्तूबद्दल मला एक प्रकारची ओढ (care or concern) वाटते. जितक्या प्रमाणांत मला ती ओढ वाटते तितक्या प्रमाणांत जग मला अर्थपूर्ण वाटतें. जगांतील कांहीं गोष्टींकरितां माझ्या कृती चाललेल्या असतात हें खरें. परंतु त्या माझ्या कृतींचें अंतिम लक्ष्य मी स्वतःच होय. जगांतील वस्तूंविषयींच्या ओढीमुळें मी ज्या कृती करीत असतों, त्या कृतींनीं नियतीच्या मर्यादेत मी माझ्यांतील अप्रकट शक्ति अनुभवीत असतों.

मानवी जीवनांत जो एक मूलगामी अनुभव येतो, त्याला हायडेगरनें 'व्याकुळता' किंवा 'व्यथा' (anguish) अशी संज्ञा दिलेली आहे. या व्याकुळतेची किंवा व्यथेची भावना आपणांत सुप्त असून, आपणांस वाटत असलेल्या भीतीचें मूळ या दुःखभावनेंतच आहे. शेवटीं मोठी भीति ही नेहमीं मृत्यूची असते. आणि म्हणून व्यथा ही शेवटीं मृत्यूविषयींचीच होय. पण मृत्यु ही कांहीं अशी निश्चित गोष्ट नव्हे कीं, जिचा आपणांस स्पष्ट बोध होऊं शकतो. मृत्यु म्हणजे शून्य (the nothing) आहे. जीवनांत आपण 'फेंकले' गेलों आहोंत. आपली अशी कांही चमत्कारिक अवस्था असते कीं, आपण कोठून आलों तेंहि आपणांस कळत नाहीं, कोठें जाणार तेंहि कळत नाहीं! मागें आणि पुढें आपल्या दृष्टीला कांहींच दिसत नाहीं! शून्याशीं आपली धडपड चाललेली असते. अशा व्याकुलतेच्या किंवा व्यथेच्या भावनेंतून आपणांस या शून्यतेचा अनुभव येत असतो. हायडेगरनें या शून्यतेला तर अंतिम सत्याची प्रतिष्ठा दिलेली आहे. ती पाहून बुद्धाच्या शून्यवादाची आठवण होते.—पण हायडेगरच्या ह्या शून्यवादाची नीट उपपत्ति लागणें कठिणच आहे. हायडेगरनें व्याकुळतेला किंवा व्यथेला मानवी अस्तित्वाचें अविभाज्य अंग मानलें आहे. आणि ही व्याकुळता त्याच्या दृष्टीनें मृत्यू-विषयींचीच होय. याचा अर्थ हा कीं, जीवनाचा आपणांस भरंवसा वाटत नाहीं. आपण खरोखरी आंतरिक दृष्ट्या आंतून एकाकीच आहोंत!

वर निर्देश केलेली ही जी ओढ, चिंता आणि व्यथा त्यांच्यामुळें मानवी जीवन, जग आणि मृत्यु यांच्या परस्परांमधील संबंधाचें स्वरूप व्यक्त होतें. ह्या चिंतेचा आणि व्यथेचा खरा अर्थ समजण्यानेंच मानवी जीवनाचें मूळ स्वाभाविक (authentic) स्वरूप सत्यत्वानें कळून येईल.

मानवी जीवनाचें मूळ स्वाभाविक स्वरूप म्हणजे काय? हायडेगरच्या दृष्टीनें त्याची उपपत्ति अशी आहे: आपण जेव्हां कोणत्याहि अनुभवाचें वर्णन करतों तेव्हां अनुभव घेणाऱ्या-(subject) बद्दल 'मी' किंवा 'आम्ही किंवा 'कोणी तरी' असा कर्तृवाचक शब्द आपण योजतों. उदा. "हें जग कोणीं उत्पन्न केलें तें आम्ही जाणीत नाहीं."—या वाक्यांत 'आम्ही' म्हणजे केवळ 'मी' नव्हे; किंवा केवळ 'मी आणि इतर कांहीं' असाहि अर्थ नव्हे. 'आम्ही'चा जो खरा अर्थ अभिप्रेत आहे तो म्हणजे सर्वसामान्य 'कोणीहि'. म्हणजे "हें जग कोणीं उत्पन्न केलें हें कोणीहि जाणीत नाहीं," असा वरील वाक्याचा अर्थ आहे. अशाच रीतीनें बऱ्याच वेळां आपल्या विचारांतून व कृतींतून हा सर्वसामान्य 'कोणी तरी' व्यवहार करीत असतो. आणि आपला खरा 'मी' हा त्या 'कोणी तरी'-मध्यें लुप्त झालेला असतो! वास्तविक पाहातां, हा 'कोणी तरी' हा विषयी(subject)च असून 'मी'-चाच शक्य कोटींतला आविष्कार आहे. पण हा 'मी' खरा मूळ स्वरूपांतील (authentic) 'मी' नाहीं. सर्वसामान्य 'कोणी तरी मनुष्य' या नात्यानें मी जेव्हां एखादें विधान करतों किंवा निर्णय घेतों, तेव्हां त्या निर्णयाची जबाबदारी केवळ माझ्यावर नसल्याकारणानें मला तिचें एवढें ओझें वाटत नाहीं. 'कोणी तरी' मध्यें समाविष्ट झालेले आपण एकटे नाहीं, ह्या नकळत जाणिवेनें आपण थोडें निर्भय असतों, आपणांस सुरक्षितपणा वाटतो. पण जेव्हां आपण एखादा निर्णय 'व्यक्ति' म्हणून घेतों, तेव्हांच आपणांस आपल्या जबाबदारीची जाणीव होते. आपली जागा दुसरा कोणी घेऊं शकणार नाहीं,

आपण अगदीं एकटें आहोंत, ही भावना उद्भूत होऊन आपलें सर्व जीवन म्हणजे एक साहस आहे, असें वाटूं लागतें. जणूं मृत्यु आपल्यासमोर उभा असतो आणि आपल्या जीवनावर त्याची भीषण सावली पडूं लागते ! सभोंवार शून्यता 'आ' वासून उभी असून, तिच्या सावलींत आपण आपलें जीवन कसेंबसें कंठीत असतों ! जीवन कसलें, मृत्यूचीच ती यात्रा वाटूं लागते ! म्हणजे मृत्यु ही दूरची घटना नसून, माझ्या अस्तित्वाच्या मूळ स्वरूपाचाच तो एक भाग आहे, या वस्तुस्थितीची जाणीव होते.

'मी' किंवा आत्मा हें शुद्ध अस्तित्व आहे. पण तें एका विशिष्ट ऐतिहासिक परिस्थितींत 'फेंकलें' गेलें आहे (thrown in a historical situation). या ऐतिहासिक परिस्थितीच्या परिसरांत आपणांस जाणूनबुजून स्वेच्छेनें वसावयाचें आहे आणि स्वप्नमय ध्येयामागें लागण्याऐवजीं परिस्थितिप्राप्त कर्तव्यें करावयाचीं आहेत. स्वातंत्र्य आणि नियति या हायडेगरच्या तत्त्वज्ञानाच्या दोन मध्यवर्ती कल्पना असून, त्याचें नीतिशास्त्र त्यांवर आधारलेलें आहे. एका बाजूला निष्क्रिय नियतिवाद आणि दुसऱ्या बाजूला स्वप्नमय आदर्शवाद हे दोन्हीहि टाळले पाहिजेत. हेगेल किंवा हायडेगर यांच्या मतें, त्रिकालाबाधित अशी कोणतीहि नीति नाहीं. नीति म्हणजे एका विशिष्ट समयींचें कर्तव्य होय असें त्यांचें म्हणणें आहे. हेगल असें मानतो कीं, अमक्या प्रसंगींचें अमकें कर्तव्य म्हणजे ऐतिहासिक प्रक्रियेमधून प्रकट होत असलेल्या चैतन्याचाच तो तर्कशुद्ध आविष्कार होय. हायडेगर मानतो कीं, एका विशिष्ट परिस्थितींत सांपडलेल्या मानवाला त्या परिस्थितीचा अर्थ ज्ञानपूर्वक समजून घेऊन त्याप्रमाणें हेतुपूर्वक वागण्याचें स्वातंत्र्य आहे.

कार्ल यास्पर्स (Karl Jaspers) हा आरंभीं मानसोपचारशास्त्रज्ञ होता. आपल्या व्यवसायांत त्याला असें आढळून आलें कीं, रोग्याच्या मनोविकृतींची उपपत्ति सर्वसामान्य ठोकळेबाज शास्त्रीय सिद्धान्तांनीं लागत नाहीं. प्रत्येक रोग्याची विकृति त्यांत जातीनें लक्ष घालूनच स्वतंत्रपणें तपासली पाहिजे. त्याकरितां केवळ वस्तुनिष्ठ पातळीपलीकडे जाऊनच विचार केला पाहिजे.

यास्पर्स म्हणतो कीं, "माझें अस्तित्व हें इतर वस्तूंच्या अस्तित्वापेक्षा अगदीं मूलतः निराळें आहे. कारण 'मी आहें' असें मीच म्हणूं शकतों. इतर वस्तू तसें म्हणूं शकत नाहींत.". माझ्या अस्तित्वाची जरी मला जाणीव होत असली, तरी 'मी' माझ्या जाणिवेचा विषय होऊं शकत नाहीं. सामान्य मानसशास्त्रज्ञ ज्या 'मी'चा अभ्यास करतात, तो 'मी' हा खरा 'मी' नसून अनेक मानसिक घटनांची ती केवळ गोळाबेरीज आहे.

यास्पर्सच्या मतें, माझ्या अस्तित्वाचा मला जो 'साक्षात्कार' होतो, तो इतर वस्तुनिष्ठ ज्ञानासारखा नसतो. माझे संकल्प, इच्छाशक्ति आणि कृती यांमधून माझ्या अस्तित्वाचा मला प्रत्यय येत असतो. माझी इच्छाशक्ति आणि कृति ह्या मूळ माझ्या आत्म्यापासून उत्पन्न होत असून, त्या स्वतंत्र आहेत असा मला प्रत्यय येतो.

यास्पर्सच्या मतें अस्तित्व किंवा आत्मा म्हणजे इच्छाशक्ति (will) होय. पण ही इच्छाशक्ति म्हणजे शोपेनहॉरनें वर्णिलेली वस्तूंमधील अंधप्रेरणा नव्हे. त्या अंधप्रेरणेचें वर्णन 'अहं' किंवा 'मी'नें न होतां, 'तत्' किंवा 'तें' (that)नें होईल. इच्छा किंवा कृति करीत असतांना मी स्वतंत्र निर्माता आहे असा मला प्रत्यय येत असतो. स्वतःच्या माझ्या वैयक्तिक इच्छाशक्तीनेंच—दुसऱ्या वस्तूच्या अंधप्रेरणेनें नव्हे—अस्तित्वाचा 'साक्षात्कार' होत असतो.

यास्पर्स असें मानतो कीं, 'मी आहे' या जाणिवेबरोबरच मला आणखीहि एक प्रत्यय येतो. तो असा कीं, मी केवळ एकटाच नसून माझा कोणत्या तरी परम निरुपाधिक अशा अस्तित्वाशीं अपरिहार्य संबंध आहे. जीवनांतील संघर्षाची, दुःखाची, आपल्या दोषांची आणि मृत्यूची जी आपणांस जाणीव होत असते, त्यांतूनच आपल्या अस्तित्वस्वरूप आत्म्याच्या मर्यादित शक्तीची आणि त्यापलीकडे असलेल्या निरुपाधिक परम अस्तित्वा-(absolute being)ची आपणांस कल्पना येते. त्या परम अस्तित्वाचें ज्ञान आपणांस साक्षात् न होतां केवळ





प्रतीकरूपानें (symbolically) होतें. परम तत्त्वाचें ज्ञान आपणांस केवळ प्रतीकात्मक होतें, ह्या यास्पर्सच्या मताशीं प्रा. कृष्णचंद्र भट्टाचार्य यांच्या मताचें विलक्षण साम्य आहे. कारण भट्टाचार्य हेहि परतत्त्वाचें ज्ञान नेहमींप्रमाणें होत नसून केवळ प्रतीकात्मक होतें, असेंच मानतात. दोघांच्याहि मतें तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास हा केवळ तर्कनिष्ठ युक्तिवाद नसून, आपल्या ज्ञानांतील खोल खोल पापुद्रे उलगडून पाहायचा प्रयत्न म्हणजे तत्त्वज्ञान होय.

अस्तित्ववादामध्यें हायडेगर आणि यास्पर्स यांनीं जे दोन प्रवाह प्रसृत केले, त्यांच्यामुळें पुढें या पंथांत अनुक्रमें दोन पंथ पडले : एक निरीश्वरवादी पंथ ज्याचा फ्रान्समधील मुख्य पुढारी जॉं पोल सार्त्र (Jean Paul Sartre : जन्म १९०५) आणि दुसरा ईश्वरवादी पंथ—ज्याचा मुख्य पुढारी गॅब्रिएल मार्सेल (Marcel) हा आहे.

सार्त्रच्या तत्त्वज्ञानावर मुख्यत: हायडेगरच्या विचारांचाच प्रभाव पडलेला दिसून येतो. हायडेगर हा केवळ तज्ज्ञांनाच ठाऊक. त्या उलट सार्त्र हा प्रभावी साहित्यिक असल्यामुळें, त्याच्या वाङ्मयामुळें अस्तित्ववादी मतांचा सुशिक्षितांत बराच प्रसार झाला आहे. सार्त्रच्या दृष्टीनें जड भौतिक वस्तु आणि चैतन्य किंवा जाणीव यांमध्यें फरक असा कीं, जड वस्तु ही स्वयंपूर्ण (being-in-itself) असून तिला दुसऱ्याची गरज नाहीं; या उलट चैतन्य किंवा जाणीव असणें म्हणजे स्वत:पासून दूर असणें आणि स्वत:मध्येंहि असणें हें होय. जाणिवेमुळें आपण अस्तित्वापलीकडे झेंप टाकीत असतों. त्यामुळें आपण काय आहों हेंच कळत नाहीं. याच अज्ञानजन्य शून्यतेमुळें कायमच्या वैफल्यानें आपण पछाडले गेलों आहोंत.

इतर माणसांच्या अस्तित्वाची जी आपणांस जाणीव होते, तिचें सार्त्रनें फार मनोरंजक विश्लेषण केलें आहे. माझ्यापुढें दुसरीं माणसें व्यक्ती म्हणून उभ्या आहेत ही जाणीव होण्यासाठीं, त्या व्यक्ती माझा नुसता विषय (object) होऊनच भागत नाहीं; त्या विषयी (subject) देखील झाल्या पाहिजेत. एखाद्या व्यक्तीचें मला जेव्हां ज्ञान होतें तेव्हां ती व्यक्ति माझा 'विषय' (object) असते. पण तो एक स्वत: विषयी (subject) आहे, हें ज्ञान होण्याकरितां मी त्याचा 'विषय' बनलें पाहिजे. असा 'विषय' होणें म्हणजे जड, कर्तृत्वरहित आणि स्वातंत्र्यशून्य बनणें होय. प्रत्यक्ष व्यवहारांत अशी माझी अवस्था झालेली अनुभवाला येतेहि. उदाहरणार्थ, मी एखाद्याला आडून पाहातांना, त्याच्या नजरेस पडलों तर त्याची नजर मला जागच्या जागीं खिळवून टाकते आणि मी जणूं एक जड वस्तुसारखा थिजून गोळा होतों! माझ्या समोर दुसरी व्यक्ति असणें याचा अर्थ असा कीं, ती व्यक्ति माझ्याकडे पाहात असून मी तिचा 'विषय' झालों आहे. त्याच्या 'विषयित्वा'-(subjectivity) पासून माझ्या 'विषयित्वा'ला भय उत्पन्न झालेलें असतें. मी जेव्हां 'विषयी' असतों, तेव्हां सर्व विषयांचें आकर्षणकेंद्र माझ्यांत असतें. पण जेव्हां दुसरी व्यक्ति माझ्यासमोर येते, तेव्हां त्या ठिकाणचे ते सर्व 'विषय' त्या व्यक्तीकडे आकृष्ट होतात, माझ्यापासून दूर जातात.

सार्त्रनें व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याला मध्यवर्ती स्थान दिलें आहे. माझ्यामध्येंच मी बंदिस्त राहूं शकत नाहीं. माझें चैतन्य ह्या बंदिस्तपणाच्या बाहेर यावयास मला भाग पाडतें. म्हणून स्वातंत्र्य ही माझ्या अस्तित्वांतील अपरिहार्य गोष्ट (necessity of my being) आहे. सार्त्रनें विरोधाभासात्मक भाषेंत म्हटल्याप्रमाणें, "स्वतंत्र होण्याचें दुर्दैव माणसावर ओढवलें आहे (Man is condemned to be free.)!"

सार्त्रनें स्वत:च म्हटलें आहे कीं, माझा अस्तित्ववाद हा एका बाजूनें निरीश्वरवाद आहे, तर दुसऱ्या बाजूनें तो मानवतावाद आहे. मानवी मूल्यांना आधार म्हणून ईश्वराची कांहींहि गरज नाहीं. कारण मी जसा माझ्या स्वत:चा निर्माता आहे. तसाच मी स्वेच्छावश मूल्यांचाहि निर्माता आहे. पण सार्त्रचा वाद हा रूढार्थानें मानवतावाद नव्हे. मानव हेंच अंतिम मूल्य आहे असा मानवतावादाचा रूढ अर्थ आहे. सार्त्रच्या दृष्टीनें हा रूढ अर्थ बरोबर नाहीं. कारण मानवाचें स्थिर, निश्चित असें स्वरूप नाहीं. मानव हा सर्व मूल्यांचा निर्माता आहे. त्याचें विशिष्ट ध्येय त्याच्यावर





कोणी लादीत नसून तें तो स्वेच्छेनें निवडीत असतो. ही निवड करीत असतां ती केवळ स्वहिताचीच नसून तिच्या योगानें जगाचेंहि हित साधलें पाहिजे, या जबाबदारीची जाणीव मानवाला असते. याच अर्थानें मानवतावाद सार्त्रला अभिप्रेत आहे.

गॅब्रिएल मार्सेलचा अस्तित्ववाद सार्त्र आणि हायडेगरपेक्षां निराळा आहे. त्याच्या दृष्टीनें 'मी काय आहे ?', 'अस्तित्व म्हणजे काय' हीं गूढेंच आहेत. हीं गूढें इतर बाह्य वस्तूंप्रमाणें बुद्धीनें उलगडण्यासारखीं नाहींत. उदाहरणार्थ, अस्तित्वाच्याच प्रश्नाचा आपण विचार करावला लागलों तर 'मी' ला वगळून अस्तित्वाचा विचार करतां येणार नाहीं. मी हा चिंतनाचा (object) विषय बनणें अशक्य आहे. बुद्धीऐवजीं प्रत्यक्ष साक्षात् अनुभवानेंच, त्यांतील एकता अनुभवूनच हीं गूढें सुटण्यासारखीं आहेत.

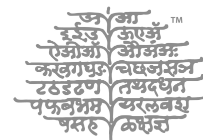
मानसिक जीवनांत आपणांस हरघडीं हाच प्रत्यय येतो. जेव्हां मी एखादी वस्तु इन्द्रियानें अनुभवितों, तेव्हां एका विशिष्ट अर्थानें मी त्या वस्तुशीं एकरूप होतों. त्या वेळीं ज्ञाता आणि ज्ञेय हा भेद लुप्त होतो. तसेंच 'माझें शरीर' या अनुभवाच्या बाबतींतहि असाच एकरूपतेचा गूढ अनुभव येतो. मला शरीर आहे असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण शरीर माझ्यापासून निराळें नाहीं; शरीरापासून वेगळें मला अस्तित्व नाहीं. बरें, मी शरीरच आहे हेंहि म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, 'मी' या जाणिवेपेक्षां शरीर निराळेंच आहे.

'तुम्ही' असें जें मला ज्ञान होतें तेंहि असेंच बुद्धीच्या पलीकडचें गूढ आहे. माझ्या अनुभवास येणारें सत्य माझ्यापेक्षां निराळें असलें, तरी तें माझ्याशीं संबद्ध आहे. तसें तें असल्याशिवायहि त्याचें ज्ञान मला होणार नाहीं.

प्रेम या अनुभवांत देखील स्वतः आणि दुसरा हा भेद नाहींसा होऊन दुसऱ्याच्या जीवनांत आपण सहभागी होतों. त्याचप्रमाणें माणसाला शेवटपर्यंत वाटणारी दुर्दम्य आशा हाहि असाच एक गूढ अनुभव आहे. आशा बाळगायला बाह्य आधार कांहीं नसतां, किंबहुना निराशाजनक परिस्थिति असतांना देखील माणसाला आशा वाटतच असते. मनुष्याची अंतःकरणप्रवृत्ति जणूं असें आश्वासन देत असते कीं, आपली इच्छाशक्ति आणि विश्वाच्या बुडाशीं असलेली इच्छाशक्ति या दोन्ही अभिन्न आहेत. आशावाद हें अशा प्रत्ययाचें प्रतीक आहे. प्रेम आणि आशा यांना आधार फक्त श्रद्धेचाच आहे.

मार्सेलच्या दृष्टीनें तत्त्वज्ञान म्हणजे बौद्धिक उपपत्ति किंवा कल्पनाजाल नव्हे; प्रत्यक्ष अनुभव घेऊन जीवनाचें खोल गूढ उलगडणें, जीवनाचा खोल आशय जाणून घेणें म्हणजे तत्त्वज्ञान होय. "बरवर बांधीत जाण्यापेक्षां, खालीं खोल खोल खणीत जाणें हें तत्त्वज्ञानाचें कार्य होय. (It is not so much a question of building up as of digging down)."

अस्तित्ववादी तत्त्वज्ञानाचा विशेष जर कोणता असेल, तर त्यांतील मानवी मनाचें आणि अनुभवाचें सूक्ष्मपणें केलेलें विश्लेषण हें होय. त्यांतील युक्तिवाद तर्कशास्त्रदृष्ट्या सुसंगत वाटतीलच असे नाहींत. उदाहरणार्थ, सार्त्र म्हणतो त्याप्रमाणें मी जर पूर्णपणें स्वतंत्र असेन आणि जर कोणी ईश्वर वा शाश्वत वस्तुनिष्ठ मूल्येंच नसतील तर मी जबाबदार कोणाला, हा प्रश्न शिल्लक राहतोच. कारण जबाबदारी घेणारा 'मी'चा आधार कोणीच उरत नाहीं. अशासारख्या विसंगती या तत्त्वज्ञानांत असल्या तरी अस्तित्ववादाच्या या तत्त्वज्ञानानें मानवाच्या व्यक्तित्वावर, त्याच्या अद्वितीय श्रेष्ठपणावर जो भर दिला आहे तो हल्लींच्या युगांत विशेषच स्वागतार्ह आहे. हल्लींच्या यंत्र-संस्कृतीच्या युगांत मानव हा जणूं यंत्राचा एक भाग मानला जात आहे. राज्यसंस्था किंवा वर्ग यांच्या हितसंबंधाकरितां त्याचा बळी दिला जात आहे. अशा वेळीं मानवाच्या खऱ्या अस्तित्वाच्या बुडाशीं कांहीं विलक्षण अनुभूति असून तींतच मानवाचें खरें स्वातंत्र्य सामावलेलें आहे, तें कोणीहि हिरावून घेऊं शकणार नाहीं, अशा तऱ्हेची डोळस श्रद्धा जर या तत्त्वज्ञानामुळें उत्पन्न होऊं शकली, तर ती हवीच आहे.





शॉ यांच्या तत्त्वज्ञानाचा परिचय : प्रा. ना. पां. शुणे

जीवनशक्तीची लीला

'लाईफ-फोर्स' अगर 'जीवनशक्ती'ची कल्पना आधुनिक तत्त्वज्ञानांत बेर्गसाँ, शॉ इत्यादि पाश्चात्त्य लेखकांनीं पुरस्कारिली आहे. प्राणिशास्त्राचें सप्रमाण व खोल आलोडन केल्यानंतर ज्या कांहीं स्थलकालाबाधित साधारण तत्त्वांचा अगर सिद्धान्तांचा शास्त्रज्ञांस प्रत्यय येतो, त्यांचा आधार घेऊन जीवनाविषयीं तत्त्वचिंतन केलें, तर असें दिसून येतें कीं, यच्चयावत् चराचर सृष्टींत जें जीवन परिस्थितीशीं झगडत आहे त्यासंबंधीं आतां आपणांस निश्चित असें कांहीं तरी ज्ञान झालेलें आहे. हें आधुनिकांनीं मिळविलेलें बुद्धिगम्य व प्रयोगप्राप्त ज्ञान व आपल्या पूर्वजांनीं भारतांत सर्वसामान्य जनतेस करून दिलेलें ज्ञान ह्यांत आश्चर्यजनक साम्य आहे.

आपल्या 'बॅक टु मेथ्युझेला' ह्या पांच विभागी दार्शनिक नाटकांत बर्नार्ड शॉ यांनीं आपला 'जीवनशक्ती'चा सिद्धान्त संवादरूपानें मांडला आहे. शॉ यांच्या जीवनशक्तीच्या प्रयोगाला दोन आधारभूत कल्पनांची आवश्यकता असते : एक, ज्ञानविषय असलेले विश्वांतील सर्व तऱ्हेचे, धर्मांचे, स्वभावाचे, रूप-रस-गंधांनीं युक्त जडपदार्थ आणि त्यांचें अस्तित्व. दुसरें, प्रकाश, विद्युच्छक्ति ईथरच्या (Radio च्या वगैरे) लहरी यांपेक्षांहि सूक्ष्म असलेली पण स्वतः प्रचंड प्रयोग करून पाहाणारी एक शक्ति—जिला 'Life-Force' अगर 'Elan Vital' असें म्हणतात. नैयायिक अगर माध्ववेदांती विद्वानांच्या भाषेंत हीं दोन तत्त्वें जडप्रकृति आणि चित्प्रकृति या नांवांनीं संबोधलीं जातात.[१] विज्ञान व प्राणिशास्त्राचे आतांपर्यंतचे शोध आपणांस असें सांगतात कीं, विश्व प्रथम तेजोगोलाच्या ढगाळ पण अतिशय संतप्त अवस्थेंत असावें. नंतर हा संतप्त तेजोगोल अतिशय जलद वेगानें फिरत असतां सृष्टीची निर्मिति झाली असावी. पृथ्वीवर पहिल्यानें पाणी व मृत्तिका एवढेंच होतें. पुढें इष्ट प्रकारानें योग्य उष्मा व गति यांच्या योगानें वनस्पति, नंतर पशुपक्षी वगैरे जीवनशक्तीचीं प्रथमावस्थेंतील रूपें उत्पन्न झालीं. पदार्थ, गति, उष्णता यांचा एक विशिष्ट परिपाक झाला म्हणजे जी परिस्थिति निर्माण होते त्या परिस्थितींत जीवनशक्तीचा आविर्भाव होतो.

एकदां ही जीवनशक्ति निर्माण झाली म्हणजे ती आपली लीला ह्या जगताच्या रंगभूमीवर करूं लागते. ती नित्य नवे प्रयोग करीत असते. जगाच्या इतिहासांत अनेक प्रकारच्या प्रचण्ड वनस्पती व अक्राळविक्राळ प्राणी निर्माण होऊन नाहींसे झालेले आपणांस प्राणिशास्त्रज्ञ सांगतात. हे सर्व जीवनशक्तीचे प्रयोगच होत. म्हणजे, जीवनशक्ति आदिमायेप्रमाणें नाना रूपें धारण करूं शकते. परिस्थिति नेहमीच बदलत असते. त्या बदलत्या परिस्थितीप्रमाणें शक्तीचीं रूपेंहि सारखीं बदलत असतात. जें रूप बदलत नाहीं तें मोडून जातें—नव्हे, जीवनशक्ति तें मोडूनतोडून टाकते व नवें रूप धारण करते. अशा रीतीनें स्थलकालांनीं अस्तित्वांत आणलेल्या परिस्थितीशीं अव्याहतपणें झगडत राहणारी जीवन-

---

१ 'न्यायकोशां'तील पुढील अवतरण पहावें—"श्रीमध्वाचार्यानुयायिनः द्विधा भिन्नां प्रकृतिं मन्यन्ते । चित्प्रकृतिः, जडप्रकृतिश्च । तत्राद्या लक्ष्मीः द्वितीया मृत्पाषाणादिस्थावरात्मकं सर्वं जगत् इति विज्ञेयम् । अत्र लक्ष्मीपदेन भगवदिच्छा संगृह्यते ।"... "प्रकृतिः प्रकृष्टकरणात् । अत्र प्रकृतिशब्देन समवायिकारणं (ब्रह्म) ग्राह्यमिति अद्वैतिनो मायावादिनो मन्यन्ते ।"





शक्ति सर्ग-स्थिति-संहाररूपी लीला करीत असतांना नाना रूपें, नाना वेष धारण करते. रूपें अनंत आहेत. महाभूतांच्या समूहांतून प्रत्येक भूताच्या द्व्यणुकापासून तों सूक्ष्मतम जीवसृष्टी-(amoeba) पर्यंत, व त्या सूक्ष्म जीवापासून तों सर सी. व्ही. रमण अगर आइन्स्टीन्‌सारख्या शास्त्रज्ञांच्या तेजस्वी मेंदूंतून संचार करणाऱ्या चित्प्रभालहरीपर्यंत एकाच चित्प्रकृतीचें लीलालास्य आपणांस पाहावयास मिळतें.

आधुनिक प्राणिशास्त्र आतां असेंहि म्हणूं लागलें आहे कीं, चित्प्रकृति आपल्या आविर्भावाकरितां योग्य व प्रमाणबद्ध अशा जडप्रकृतीच्या समवायांच्या शोधांत असते. अर्थात् अत्यंत प्राथमिक अवस्थेंत असलेले पार्थिव, ओबडधोबड समवाय अगर व्यूह हे प्रथम जिवनशक्तीच्या आविर्भावाचीं साधनें बनले. ह्या प्राथमिक अवस्थेनंतर युगायुगांनीं सूक्ष्म, सूक्ष्मतर साधनें उपलब्ध झालीं व त्या साधनांवर अवलंबून राहून चित्प्रकृतीनें आपला आविर्भाव केला. तिच्या संसृतिचक्राचा अर्थ हा असा लावला जातो.

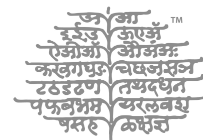
चित्प्रकृतीची प्रगति प्राथमिक अवस्थेपासून अधिक सुसंगत, सुश्लिष्ट आणि सूक्ष्म अशा अधिकाधिक प्रगत समवायाकडे चालली असल्याचें दिसून येतें. अक्राळविक्राळ राक्षसांपासून वानर-किन्नरांकडे व त्यांपासून सुसंस्कृत मानवाकडे चित्प्रकृतीचा ओघ चालला असल्याचें डार्विन या प्राणिशास्त्रज्ञानें सिद्ध केलेलें होतेंच. पण डार्विन यानें जड पदार्थ व परिस्थिति यांवर अवास्तव भर दिल्यानें खुद्द चिच्छक्ति म्हणजे परिस्थितीच्या हातचें कळसूत्री बाहुलेंच आहे असें वाटूं लागलें.

हा डार्विनचा प्रमाद बेर्गसॉं व शॉ ह्यांच्या चटकन् लक्षांत आला. ह्या प्रमादांत त्यांना यंत्रयुगांतील मानवाच्या गुलामगिरीचीं लक्षणें दिसून आलीं व त्यांनीं चित्प्रकृति व जडप्रकृति यांच्या द्वंद्वयुद्धांत चित्प्रकृतीची बाजू उचलून धरली.

त्यांनीं जो निष्कर्ष काढला तो रोमांचकारी आहे. चित्प्रकृति व जडप्रकृति दोन्हीहि जीवितसाफल्यास आवश्यक आहेत. पत्तरापासून सूर्यचन्द्रांच्या तेजापर्यंतचे आविर्भाव जडप्रकृतीचे होत. हे आविर्भाव चित्प्रकृतीच्या स्फुरण्यास आवश्यक अशी पार्श्वभूमीच निर्माण करतात एवढेंच नसून, त्यांच्यामुळें चित्प्रकृतीची निर्मिति शक्य होते.

सूक्ष्म, सुश्लिष्ट व 'कोवळीक' युक्त असे जड प्रकृतीचे 'विकृत' समवाय हे चित्प्रकृतीचें अधिष्ठान बनतात. पण चित्प्रकृति कधींहि स्थिर नसते. ती लक्ष्मीप्रमाणें चंचल असते व वारंवार आपल्या लहरीप्रमाणें, सोयीप्रमाणें आपलें अधिष्ठान बदलते. चित्प्रकृतीचा व्यवहार दुहेरी असतो. चित्प्रकृतीला एकच ध्यास लागलेला असतो. तो कोणता? तर अधिकाधिक समर्थ होण्याचा, अधिकाधिक सफल होण्याचा. थोडक्यांत, अधिकाधिक पूर्ण होण्याचा! ती अपूर्ण रूपें टाकून देऊन पूर्ण रूपें धारण करण्याची इच्छा करीत असते! जगांत तिची जी सदैव लीला चाललेली असते तिच्यांत सर्ग-संहारांचें द्वंद्व अखंडपणें चालूं असतें. म्हणजे जडप्रकृतीचे कांहीं अडचणीचे, अप्रगत वा गैरसोयीचे समवाय जुन्या फाटलेल्या, विटलेल्या अगर विरलेल्या कपड्यांप्रमाणें फेंकून देऊन, नव्या प्रगत, अधिक कार्यक्षम समवायांचा आश्रय चित्प्रकृतीला करावा लागतो. भूतांच्या चौऱ्यायशीं लक्ष योनींपैकीं कित्येक कार्यक्षमतेच्या अभावीं विलयास गेल्या असतील. पण हे प्रयोग जीवनशक्ति (चित्प्रकृति) नेहमीं करीत असते. आजच्या युगांत मानवी देह व मानवी संस्कृति हीं चित्प्रकृतीच्या आविर्भावाची प्रगल्भ व प्रगत अशीं साधनें आहेत. पण प्रकृतीचा हा त्या रूपांशीं एक प्रयोगच चालूं आहे. ह्या प्रयोगांत मानवाला यशस्वी झालें पाहिजे. ह्या अतिशय मोठ्या प्रयोगांत मानव, मानवी समाज व संस्कृति जर यशस्वी झाली तर पृथ्वीवर स्वर्ग आल्याचें कवींचें स्वप्न खरें होईल. पण दुर्दैवानें जर का मानवाच्या वांट्याला पराजय आला तर? तर काय? "निसर्ग निर्घृण, त्याला पर्वा। अगदीं नाहीं पाहा कुणाची। चुरुनी टाकी प्रचंड पर्वत" ह्यांत सुचविल्याप्रमाणें मानव नष्ट होऊन त्याची जागा अधिक कार्यक्षम व लवचिक अशा रूपानें चित्प्रकृति भरून काढील!

शॉ वगैरेंची आधुनिक विश्वरूपदर्शनाची रूपरेषा स्थूलमानानें अशी आहे.





श्री. स. रं. सुंठणकर

डॉ. व्हाइटहेड यांचा विश्वविषयक सिद्धान्त

डॉ. व्हाइटहेड (१८६१-१९४७) यांनीं आपल्या सजीवघटनात्मक तत्त्वज्ञाना-(Philosophy of Organism) ची उभारणी आधुनिक पदार्थविज्ञान, गणितविज्ञान आणि बेर्गसाँचा सर्जनशील विकासा-(Creative Evolution) चा सिद्धान्त या तिपाईवर केलेली आहे. तथापि, प्लेटोप्रणीत सृष्टिविकसनतत्त्वें (cosmological principles) आणि लॉकचें तत्त्वज्ञान यांपासून त्यांना स्फूर्ति प्राप्त झाली असल्याबद्दलचा प्रत्यय त्यांच्या विविध ग्रंथांत ठिकठिकाणीं आढळून येतो.

विसाव्या शतकारंभीं आइन्स्टाइनप्रणीत सापेक्षतावाद (Theory of Relativity) प्रकाशांत आला. त्या अप्रतिम शोधामुळें न्यूटनप्रणीत विश्वकल्पनेंत क्रांति घडून आली. न्यूटनप्रणीत पदार्थविज्ञानशास्त्राची उभारणी प्रत्येक जडवस्तूच्या स्वतंत्र व्यक्तित्वावर करण्यांत आलेली आहे. तदनुसार विश्वांतील वस्तू पूर्णपणें स्वतंत्र कल्पिली गेली आहे. विश्वांतल्या अन्य पदार्थांपासून ती अगदीं अलग असते. तिच्या अस्तित्वास अन्य कोणत्याहि वस्तूची गरज नसते. ती एकच एक अशी आपल्या स्थळीं स्वतंत्रपणें वावरत असते. भूत किंवा भविष्यकाळा-शिवाय तिचें यथायोग्य वर्णन करतां येतें. सद्यःक्षणीं आणि स्वस्थानीं ती पूर्णत्वानें वास करीत असल्या-बद्दलची पुरी कल्पना येते. याउलट, आधुनिक पदार्थविज्ञानानुसार प्रत्येक वस्तु म्हणजे एक क्रिया-शक्ति (energy) आहे. विश्वाच्या अफाट क्रियेचा एक सूक्ष्म अंश म्हणजे एक वस्तु होय. अखिल विश्व हें देखील क्रियामय आहे. तें भ्रमण-शील असतें. त्यांतील प्रत्येक वस्तु, अणुरेणूसुद्धां सदैव भ्रमण करीत असतो. अविरत परिभ्रमण हा विश्व आणि त्यांतील प्रत्येक वस्तु यांचा धर्म आहे. विश्वांत स्थिर अशी कोणतीच वस्तु नाहीं. अणु हा-सुद्धां स्थिर पदार्थ (substance) नसून प्रोटॉन व इलेक्ट्रॉन यांच्या अविरत परिभ्रमणाचें तें दृश्य फळ आहे. सूर्याभोंवतीं जसे ग्रह त्याप्रमाणें प्रोटॉन-भोंवतीं इलेक्ट्रॉन हे एकसारखे फिरत असतात. किंबहुना, अणु ही एक अत्यंत सूक्ष्म अशी सूर्य-मालिकाच आहे. सारांश, अणुरेणूसुद्धां विश्वांतील प्रत्येक वस्तु ही घटनामय (full of events) असते. अखिल विश्व हेंहि घटनामय आहे. समुद्र जसा पाण्यानें तसें विश्व हें घटनापूर्ण कार्यशक्तीनें पुरेपूर व्यापलेलें आहे. विश्व ही अविरतपणें परिभ्रमण करणाऱ्या आडव्या, उभ्या व तिरप्या धाग्यांनीं विणलेल्या अशा लहान मोठ्या घटनांची एक प्रचंड संघटनाच आहे !

आकाश-कालांचा पसारा
(Space-Time-Continuum)

या सर्व घटना आकाश नि काळ यांच्या सापेक्ष-तेनें घडून येत असतात असें आइन्स्टाइनप्रणीत सापेक्षतावाद म्हणतो. आकाश, काळ आणि घटना या परस्परसंलग्न, परस्पराश्रयी आणि अन्योन्यगुंफित अशा एकवस्तुरूप आहेत. विश्वांतील प्रत्येक घटने-(happening) चा परिणाम विश्वभर होत असतो. समुद्रांतील प्रत्येक लाटेचा परिणाम समुद्रभर होतो, त्याचप्रमाणें एखाद्या यःकश्चित् अणूमधल्या प्रोटॉन-इलेक्ट्रॉनची लीला ही विश्वांत ओतप्रोत भरलेल्या कार्यशक्ती (energy) वर परिणाम करीत असते.

न्यूटनच्या कल्पनेप्रमाणें आकाश (space) चें





क्षेत्रफळ (dimension) त्रिविध कल्पिलें जात असे. आइन्स्टाइनच्या कल्पनेनुसार तें आतां चतुर्विध मानण्यांत येत आहे. आकाश म्हणजे वर-खालीं, पुढें-मागें, उजवीकडे व डावीकडे असें तिन्ही बाजूंना पसरलेलें, अशी न्यूटनची कल्पना होती. आकाशाच्या या त्रिविध विस्तारांत पूर्वी आणि नंतर म्हणजे भूत आणि भविष्य या काल-विस्ताराची भर आइन्स्टाइननें घातली. आकाश व काल यांच्या धाग्यांत विश्वांतल्या सर्व घटना विणल्या गेल्या आहेत, असा आइन्स्टाइनचा सिद्धान्त आहे. या सिद्धान्ताचा स्पष्ट अर्थ म्हणजे आकाशांत तिन्ही बाजूंना म्हणजे वर आणि खालीं, पुढें आणि मागें, उजवीकडे व डावीकडे असें पसरलेलें घटनांचें विश्वव्यापी जाळें, सतत भूतकाळांतून वर्तमानकाळांत, वर्तमानकाळांतून भविष्यकाळांत असें संक्रमण करीत करीत अविरतपणें परिभ्रमण करीत आहे. घटनाव्याप्त आकाश-कालाच्या चतुर्विध क्षेत्राला Space-Time-Continuum म्हणजे आकाश-कालाचा पसारा असें संबोधिलें जातें.

'सर्जनशील विकास' (Creative Evolution)

आइन्स्टाइनप्रणीत घटनाबद्ध आकाश-काल-पसाऱ्याच्या सिद्धान्तशरीरांत बेर्गसाँच्या 'सर्जनशील विकासा'चा आत्मा ओतून व्हाइटहेड यांनीं आपलें अभिनव तत्त्वज्ञान उभारलेलें आहे. निसर्गाचा विकास सर्जनशील (creative) असतो असा बेर्गसाँचा सिद्धान्त आहे. तो म्हणतो कीं, विश्व म्हणजे चैतन्य (life) आणि जडवस्तु (inert matter) यांचा सामना आहे. जडाच्या विरोधांतून मार्ग काढीत चैतन्य हें सृष्टि-विकास घडवून आणीत असतें. या विकासांतून क्षणाक्षणाला नवनवीन मूल्यें निर्माण होत असतात. चैतन्य हें प्रथम वनस्पतिजीवनाचा विकास घडवून आणतें. त्या जीवनांतून प्राणिजीवन उद्भवतें व त्याचा पुढें विकास होत जातो. प्राणिजीवन विकास पावतां पावतां मानवजीवन उत्क्रान्त होतें. याप्रमाणें चैतन्य हें जडाच्या विरोधा-मधून विश्वाचा सर्जनशील विकास घडवून आणीत आहे. मूळ व बुंध्यांतून वृक्ष जसा शाखोपशाखांनीं बहरतो त्याप्रमाणें चैतन्य हें वनस्पति आणि प्राणि-जीवनाच्या शाखोपशाखांनीं विकास पावत फुललेलें आहे! या चैतन्याला Elan Vital हें नांव बेर्गसाँनें दिलेलें आहे. त्याला इंग्रजींत 'Vital Impetus' व मराठींत 'चैतन्य-प्रचोदना' असें संबोधितां येईल. काळ हा Elan Vital च्या साहाय्यानें नवनवीन वस्तू किंवा मूल्यें निर्माण करीत असतो. हीं मूल्यें एकसारखीं क्षणाक्षणाला उद्भवत असतात. काळाला La Duree, duration असें तो म्हणतो. काळाशिवाय म्हणजे चिरस्थायित्वा-शिवाय विकसन, नवनव मूल्यानिर्मिति शक्य नाहीं, हें सर्वांच्या नजरेस प्रथम बेर्गसाँनें आणून दिलें. काळाला तो इतकें महत्त्व देतो कीं, त्याच्या दृष्टीनें काळ नि सद्वस्तु (reality) यांत भेद नाहीं. विकासामध्यें नावीन्यें (novelties) असतात ही कल्पना बेर्गसाँपूर्वी कोणालाच सुचली नव्हती. विकास म्हणजे जडवस्तु, गति आणि शक्ति यांची पुनर्विभागणी (redistribution of matter, motion and force), अशी तत्पूर्वीची कल्पना होती. सारांश विकास हा सर्जनशील असतो, म्हणजे क्षणाक्षणाला त्यांतून नव मूल्यें निर्माण होतात, ही कल्पना बेर्गसाँनेंच जगापुढें प्रथम मांडिली. परंतु त्याच्या मतें सर्जनशीलता (creativity) ही सचेतन वस्तु-(organic matter)पुरतीच मर्यादित असते; जडवस्तु (inorganic matter) ही सर्जनशील नसते.

सर्व घटना सचेतन नि सर्जनशील

डॉ. व्हाइटहेड हे, बेर्गसाँच्याहि पलीकडे गेले आहेत. चैतन्य अगर चित्तत्त्व हें केवळ वनस्पति, प्राणी किंवा मानव यांच्यापुरतेंच मर्यादित नसून प्रोटॉन, इलेक्ट्रॉन, अणुपरमाणू, दगड, माती, खडक इत्यादि सर्व जड गणल्या गेलेल्या वस्तूंनाहि तें व्यापून राहिलेलें आहे; आणि सर्जनशीलता हा वनस्पति, प्राणी, मानव यांच्याप्रमाणेंच जडाचाहि गुणधर्म आहे असा सिद्धान्त ते प्रतिपादितात. त्यांच्या मतें अणूरेणूंपासून मानवापर्यंतच्या विश्वांतील यच्चयावत् वस्तू या सचेतन घटना (organisms) असून त्या सर्व सर्जनशील आहेत. त्या प्रक्रिया (processes) आहेत. त्या गतिमान् तर आहेतच, शिवाय त्या परिवर्तनशील आहेत; त्यांत

क्षणाक्षणाला बदल होत असतो. त्यांना भूतकाळ नि भविष्यकाळ आहे. भूतांतून वर्तमानांत, वर्तमानांतून भाविष्यांत, असें त्यांचें अविरत संक्रमण चालू आहे. त्या सचेतन घटना विकासक्षम आहेत. प्रत्येक सचेतन घटने-(organism)च्या म्हणजे वस्तूच्यामागें विश्वाचा इतिहास आहे. अशा सर्व वस्तूंचा विकास एकवटून विश्वाचा विकास होत असतो. विश्वविकासाचा कोट्यवधि वर्षांचा इतिहास वहून आला नसता, तर वर्तमानकालीन कोणतीहि घटना अस्तित्वांत आली नसती. भूतकालीन घटनांची परिणति वर्तमान घटनांत होते आणि भावी घटनांचीं बीजें वर्तमान घटनांत सामावलेलीं असतात. आइन्स्टाइनप्रणीत पदार्थविज्ञानानुसार घटनांचें जाळें त्रिविध क्षेत्रफळा-(Three Dimensions) च्या आकाशाला व्यापून, भूतकाळांतून वर्तमानकाळांत, वर्तमानकाळांतून भविष्यकाळांत कसें परिभ्रमण करीत असतें याचें स्पष्टीकरण वर आलेलें आहे. पण व्हाइटहेड हे यापुढें जाऊन दाखवून देतात कीं, आकाश नि काळ यांना व्यापून राहणाऱ्या यच्चयावत् घटना चैतन्यमय असतात; किंबहुना प्रत्येक घटनेला अंतरात्मा असतो. गणित नि निसर्गविज्ञान यांचें सखोल अध्ययन करून वयाच्या साठाव्या वर्षीं त्यांनीं तत्त्वज्ञानाच्या प्रांगणांत पदार्पण केल्यामुळें त्यांना वरील सिद्धान्त पटवून देणें अधिक सुलभ झालें.

प्रत्येक वस्तूला दोन अंगें

त्यांचा सिद्धान्त असा आहे : प्रत्येक वस्तु ही दोन अंगानीं युक्त (di-polar) असतो. एक बहिरंग आणि दुसरें अंतरंग. बहिरंग भौतिक (Physical Pole) असतें आणि अंतरंग आत्मिक (Mental Pole) असतें. याचाच अर्थ प्रत्येक वस्तु सचेतन (organism) असते. म्हणजे प्रोटॉन, इलेक्ट्रॉन, अणु, दगड, माती, खडक, ग्रह, तारे, नक्षत्रें, वनस्पति, प्राणी, मानव इत्यादींपर्यंतच्या सर्व वस्तु सचेतन आहेत. त्यांना भौतिक आणि आत्मिक अशीं दोन अंगें आहेत. त्या दोन अंगांपैकीं त्यांचें आत्मिक अंतरंग हें सर्जनशील म्हणजे नव मूल्यें निर्माण करीत असतें. आधुनिक पदार्थविज्ञानशास्त्राला घटनांचें बाह्य भौतिक अंग आणि घटनाघटनांमधील परस्परसंलग्नता एवढींच मान्य आहेत. घटनांच्या आत्मिक अंतरंगाचा प्रश्न त्या शास्त्राच्या कक्षेबाहेरचा आहे. अर्थात् तो प्रश्न तत्त्वज्ञानाचा आहे. व्हाइटहेड म्हणतात कीं, प्रत्येक वस्तु म्हणजे घटनांचा एक संघ असतो व विश्व म्हणजे मूल्यें निर्माण करणाऱ्या अशा संघांची उच्चनीच श्रेणींनीं युक्त अशी संघटना (hierarchy) आहे. त्याचप्रमाणें, अशा प्रत्येक संघाचें आत्मिक अंतरंग हें नवीं नवीं मूल्यें किंवा नावीन्यें निर्माण करीत असल्यामुळेंच विश्वाचा अविरत विकास होत असतो.

वेगवेगळ्या घटनासंघांमध्यें परस्परसंवादित्व घडवून आणून विश्व मूल्यें निर्माण करीत असतें व अशानें आपला सतत विकास करून घेतें, असें डॉ. व्हाइटहेड प्रतिपादन करतात. ' कल्पनांचें साहस ' ('Adventures of Ideas') या आपल्या मूल्यवान् ग्रंथांत ते म्हणतात: —" The universe achieves its values by reason of its co-ordination into societies of societies, and into societies of societies of societies. Thus an army is a society of regiments, and regiments are societies of men and men are societies of cells and of blood and of bones, together with the dominant society of personal human experience and cells are societies of smaller physical entities such as protons, and so on, and so on. "

येथें सैन्याचा दृष्टान्त घेऊन विश्वाच्या मूल्यनिर्मितीचा सिद्धान्त त्यांनीं विशद करून सांगितलेला आहे. अनेक पलटणींचा सेनासंघ बनतो. अनेक माणसें पलटणींचे संघ बनवितात; असंख्य जीवपेशी, रक्तपेशी, अस्थि वगैरे मिळून मानवशरीराचा संघ बनवितात. मनुष्यदेहांतील मानवी अनुभवांचा संघ हा श्रेष्ठतम संघ होय. जीवपेशी आदि करून संघ हे प्रोटॉन इलेक्टॉनचे बनलेले असतात. अशा प्रकारें संघांच्या संघांच्या संघापासून विश्वाची घडण बनलेली आहे, असा व्हाइटहेड यांचा मूलभूत सिद्धान्त आहे. या सिद्धान्तांतूनच पुढें त्यांनीं परस्परसहकार्याची

अनुनयपूर्ण अशी सामाजिक नीति केलेली आहे. प्रत्येक संघ हा प्रतिक्षणीं अभिनव मूल्यें निर्माण करीत असतो. अशीं मूल्यें निर्माण करून सृष्टिविकसन घडवून आणणाऱ्या संघाच्या खालपासून वरपर्यंत अशा चार श्रेणी किंवा थर त्यांनीं दाखवून दिलेले आहेत.

सृष्टिविकासक्रमाचे चार थर

सर्वांत खालचा थर म्हणजे खडक, तारकापुंज, स्फटिकादि साकार घटना (structural societies) वगैरे संघांचा. या संघांत नावीन्यें निर्माण करण्याची प्रेरणा अत्यंत खालच्या पातळीवर असते. विश्वविकासाच्या या टप्प्यावर निश्चित मूल्य या दृष्टीनें जड वस्तु उत्क्रान्ति पावते. जडांत नवनिर्मितीची शक्ति अत्यंत मंद असते. त्यामुळें जडांतून जीवन विकास पावण्यास लाखों वर्षांचा काळ लोटावा लागतो. यावरील थर वनस्पतिजीवनाचा. या ठिकाणीं जड वस्तु सुप्तावस्थेंतून जीवनावस्थेंत प्रवेश करते. मूल्य या दृष्टीनें जडांतून चेतना उत्क्रान्ति पावते. वनस्पतिजीवनांत नवनिर्मितीची प्रेरणा स्पष्ट स्वरूपाची आणि जलद अशी दृग्गोचर होते. जीवनास जडाचें मूल्य आवश्यक असतें हेंहि येथें सिद्ध होतें. यावरील थर प्राणिजीवनाचा. या जीवनांत व्यक्तित्वाचा नव्यानें प्रादुर्भाव होतो. प्राण्यामध्यें मनोविकार (feelings) आढळून येतात; एकत्र कळप करून फिरण्याची प्रवृत्तीहि पण दिसून येते. अगदीं वरचा थर अर्थात् मानवसमाजाचा. मानवामध्यें संज्ञा, बुद्धि हीं उत्क्रांति पावलेलीं दृष्टोत्पत्तीस येतात. मानवबुद्धीचा प्रभाव म्हणजे कला, ज्ञान, विज्ञान, काव्य, वाङ्मय, धर्म इत्यादि उच्चतम सुंदर मूल्यांचा प्रादुर्भाव होय. परंतु जडांतून क्रमाक्रमानें मानवप्राण्याचा विकास घडून येण्यास मध्यंतरीं कोट्यवधि वर्षांचा काळ जावा लागतो असा तज्ज्ञांचा अंदाज आहे.

व्हाइटहेडप्रणीत पिंडब्रह्मांडकल्पना

सारांश, व्हाइटहेड यांच्या मतें विश्व हें एक ब्रह्मांडशरीर (organism) आहे. तें सर्जनशील अशा चिरस्थायी सचेतन घटनां-(enduring organisms)-नीं ओतप्रोत भरलेलें आहे. त्या सर्व घटना परस्परसंमिश्र, परस्परसंलग्न व परस्परांतर्यामी अशा आहेत; इतकेंच नव्हे तर त्या एकजीव आहेत. म्हणजे त्यांचे अंतरात्मे (mental poles) अन्योन्यसंमिश्र, अन्योन्यसंलग्न व अन्योन्यांतर्यामी (interrelated, interlinked and mutually immanent) असे आहेत. त्या सर्वांच्या मागें विश्वविकासाचा कोट्यवधि वर्षांचा इतिहास आहे. अशा प्रदीर्घ काळांतून आजच्या वर्तमानकाळांत त्या उत्क्रान्त झालेल्या आहेत. त्या अर्थात् विकासक्षम असतात. नवीं नवीं मूल्यें त्या अविरतपणें निर्माण करीत असतात. भविष्यकालीन सचेतन घटनांच्या सुप्तशक्ती (potentialities) वर्तमान घटनांत बीजरूपानें वावरत असतात. ज्याप्रमाणें मानवपिंड हा जीवपेशी, मज्जातंतू, अस्थि, चर्म, नाड्या, रक्तपेशी, मांसपेशी इत्यादींच्या सचेतन घटनांनीं गच्च भरलेला असतो, त्याचप्रमाणें असंख्य तऱ्हेच्या वेगवेगळ्या लहानमोठ्या परस्परसंलग्न, परस्परांतर्यामी अशा चैतन्यात्मक घटनांनीं विश्व हें ओतप्रोत भरलेलें आहे. गर्भधारणेपासून मानवपिंडाचा जसा विकास होत जातो, त्याचप्रमाणें ब्रह्मांडाचाहि अविरत विकास होत आहे. आपला मानवपिंड म्हणजे ब्रह्मांडांतील एक सूक्ष्म ब्रह्मांड आहे. मानवदेह हा जसा एकाच आत्म्याच्या धाग्यांत ओवला गेला आहे, त्याचप्रमाणें अखिल विश्व हें परमात्म्याच्या एकमेव सूत्रांत गुंफिलें गेलें आहे. यावरून ' यत्पिण्डे तद् ब्रह्मांडे ' हा ऋषिप्रणीत सिद्धान्त किती अर्थपूर्ण आहे हें उघड होतें. आणि ' अणुरणीया थोकडा । तुका आकाशाएवढा । ' या संत तुकारामाच्या व ' हें विश्वचि माझें घर । ऐसी मति जयाची स्थिर । किंबहुना चराचर । आपणचि जाहला ॥ ' या संत ज्ञानेश्वरांच्या अनुभूतींचा उलगडा होतो. तसेंच वरील विचारप्रणाली ही ' अविभक्तं विभक्तेषु ', ' मयि प्रोतं इदं सर्वं सूत्रे मणिगणा इव ' इत्यादि गीतावचनांशीं जुळणारी आहे हें दिसून येतें.

' कल्पनांचें साहस ' या ग्रंथांतील अकराव्या प्रकरणाच्या शेवटच्या परिच्छेदांत व्हाइटहेड यांनीं आपला विश्वविषयक सिद्धान्त साकल्यानें पण संक्षेपांत कथन केलेला आहे, तो थोडक्यांत असा :

अनुक्रमणिका





" विश्व हें केवळ एक (one) अगर केवळ द्वैतात्मक (dual) किंवा केवळ अनंत (many) आहे असें नसून तें तिन्ही स्वरूपांत प्रत्ययास येतें. तें द्वंद्वात्मक आहे; कारण पूर्णपणें तें क्षणिक असूनहि नित्य आहे; त्यांतील प्रत्येक पदार्थाला भौतिक नि आत्मिक अशीं ' दोन अंगें ' असतात. विश्वाच्या प्रत्येक मूर्त घटनेला अमूर्त कल्पनेची गरज असते; आणि प्रत्येक विश्वघटना ही आपल्या प्रात्यक्षिक स्वरूपांत अद्वितीय असूनहि विश्वाशीं एकरूप असते. तें बहुरूप आहे. कारण, असंख्य परस्परांतर्यामी अशा सचेतन घटनांचें तें बनलेलें आहे. तें एकरूप आहे. कारण, तें सर्वांतर्यामी आहे. याप्रमाणें विश्वांत एकत्व आणि अनेकत्व यांच्या विरोधांतून द्वित्वाची प्रतीति येते. अखिल विश्वामधून द्वैताचें अधिष्ठान असलेल्या द्वंद्वांच्या ऐक्याचें साम्राज्य आढळून येतें. "

श्री. गणेश दत्तात्रय गद्रे

तत्त्वज्ञानाचें संशोधन आणि संघटन

सुप्रसिद्ध जर्मन तत्त्ववेत्ता हेगेल याचें नांव पुष्कळांनीं ऐकलें असेल. त्यानें ' तत्त्वज्ञानाचा संक्षिप्त ज्ञानकोश ' या नांवाचा मौलिक ग्रंथ लिहिला आहे. या ग्रंथाच्या सुरुवातीला हेगेलनें तत्त्वज्ञानाची उथळपणानें चर्चा करणाऱ्या लोकांवर प्रखर टीका केलेली आहे.

हेगेल म्हणतो : " केवळ सामान्यज्ञानाच्या आधारावर तत्त्वचर्चा करून, तात्त्विक विषयांवर निःशंकपणें टीका-टिप्पणी करणें धाडसीपणाचें नाहीं काय ? इतर कोणत्याहि शास्त्रीय विषयांत मत-प्रतिपादन करावयाचें असेल, तर प्रथम त्या शास्त्राचा अभ्यास करणें आवश्यक आहे, ही गोष्ट प्रत्येकजण कबूल करील. साध्या चांभाराच्या कलेचेंच उदाहरण घ्या ना. तुम्हांला जर जोडा तयार करायचा असेल तर प्रथम चांभाराच्या कलेचा अभ्यास केला पाहिजे. प्रत्येक माणूस [illegible] वापरतो आणि प्रत्येक माणसाला देवानें दोन हात दिले आहेत एवढ्या भांडवलावर प्रत्येकाला जोडा तयार करतां येणार नाहीं. चांभाराच्या कलेबाबतसुद्धां प्रत्येकाला इतपत आदर खास आहे. परंतु तत्त्वज्ञानाच्या बाबतींत मात्र हा नियम गुंडाळून ठेवला जातो. प्रत्येकाला देवानें बुद्धि दिली आहे म्हणून कोणीहि तत्त्वचर्चेंत भाग घेऊं शकतो अशी समजूत रूढ झालेली आढळते. तत्त्वचर्चेंत भाग घेण्यापूर्वीं वाचन, मनन व निदिध्यासपूर्वक अभ्यासाची गरज आहे ही गोष्ट पुष्कळांना पटत नाहीं. "

हेगेलच्या वरील टीकेंतील मुख्य मुद्दा योग्य आहे. परंतु तिच्यांत अभिप्रेत असलेली सामान्य-जनांची निर्भर्त्सना अन्यायकारक आहे. कोणताहि बिनकसबी माणूस जोडा तयार करण्याची उठाठेव करूं लागला तर ती चूक होईल. परंतु चांभारानें तयार केलेला जोडा कोठें चावतो हें सांगण्याचा

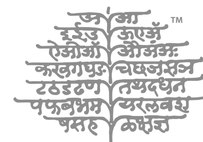
प्रत्येक गिऱ्हाइकाला अधिकार आहे. तसेंच कोणत्याहि तत्त्वज्ञानाचा विचार करतांना तें व्यक्तीच्या जीवनापासून दूर आहे कीं व्यक्तीचें जीवन उन्नत आणि समृद्ध करणारें आहे, ही कसोटी त्याला लावावयाचा प्रत्येकाला हक्क आहे. परंतु ही कसोटी लावण्याकरितां देखील तत्त्वज्ञानाचा, हेगेल म्हणतो त्याप्रमाणें, वाचन–मनन–निदिध्यासपूर्वक अभ्यास झाला पाहिजे.

या दृष्टीनें जर आपण आज भारतीय तत्त्वज्ञानाचें अध्यापन व अध्ययन ज्या तऱ्हेनें होत आहे तें पाहिलें, तर परिस्थिति निराशाजनक आहे असेंच कोणीहि म्हणेल. डॉ. राधाकृष्णन् यांच्या मालिकेंतील मंडळी वगळली तर आपल्या प्राध्यापकांच्या अध्यापनांत आणि त्यांच्या विद्यार्थ्यांच्या अध्ययनांत जिवंतपणा क्वचितच आढळून येतो. स्वतंत्र भारतांत ही परिस्थिति झपाट्यानें बदलली पाहिजे. आपल्या कामांत जिवंतपणा ओतणें ही आपल्या स्वाधीन असलेली गोष्ट आहे. आम्हांला भारतांत सहकारी समाजजीवन निर्माण करावयाचें आहे. त्याकरितां कर्तव्यपरायण असे सुजाण व समर्थ नागरिक घडवावे लागतील. या कार्यांत मानसशास्त्र, तर्कशास्त्र, नीतिशास्त्र इत्यादि विषयांच्या अध्ययन-अध्यापनाला फार मोठें स्थान आहे. या जाणिवेमुळें आमच्या प्राध्यापकवर्गांत नवचैतन्याचा संचार झाला पाहिजे. आमचीं प्रवचनें म्हणजे पाठ्यपुस्तकांच्या ध्वनिमुद्रिका न राहतां, तीं आमच्या अंतःकरणांतील तत्त्वचिंतनाचीं ध्वनिक्षेपक यंत्रें बनलीं पाहिजेत !

त्याकरितां संघटित, योजनापूर्वक आणि आस्थापूर्ण प्रयत्न झाले पाहिजेत. प्राध्यापकांचीं, तत्त्वज्ञानाभ्यासी विद्यार्थ्यांचीं लहान लहान तत्त्वज्ञानाभ्यासमंडळें ठिकठिकाणीं स्थापन झालीं पाहिजेत. ‘ अखिलभारतीय तत्त्वज्ञानपरिषदे ’सारख्या मोठमोठ्या समारंभांतून जें कार्य साधत नाहीं तें कार्य लहान वर्तुळांच्या बैठकींमधून सिद्ध होतें. मोठमोठ्या परिषदांना साहजिकच उत्सवाचें स्वरूप प्राप्त होतें. तत्त्वज्ञानाच्या संशोधनाला उत्तेजन देणें, या क्षेत्रांतील संशोधकांना एकत्र आणून त्यांच्यांतील सहकार्य वाढविणें आणि सर्वसाधारण लोकांमध्यें तर्कशुद्ध विचारांची आवड व तत्त्वज्ञानाची गोडी निर्माण करणें हें कार्य या लहान वर्तुळांतूनच अधिक प्रभावीपणें होऊं शकतें.

अशा दृष्टीनें केलेल्या एका नम्र प्रयत्नाचें उदाहरण मला माहीत आहे. अमळनेर येथील ‘तत्त्वज्ञानमंदिरा’त कांहीं काळ अभ्यास करून नंतर नागपूर विद्यापीठांत प्राध्यापक म्हणून काम करणाऱ्या कांहीं तरुण मंडळींनीं तीन वर्षांपूर्वीं ‘ फिलॉसॉफिकल असोसिएशन ’ नांवाची संस्था स्थापन केली आहे. अमळनेर येथील ‘ तत्त्वज्ञानमंदिरां ’तील विद्वान् सीनिअर फेलो श्री. चंद्रोदय भट्टाचार्य हे या संस्थेचे अध्यक्ष असून, अमरावतीच्या विदर्भ महाविद्यालयांतील प्रा. दि. य. देशपांडे हे संस्थेचे चिटणीस आहेत. आतांपर्यंत या संस्थेच्या अनेक बैठकी झाल्या. त्या बैठकींतून भगवद्गीतेंतील नीतिशास्त्र, कल्याणाचें स्वरूप, रसविमर्श, कान्टची विचारपद्धति, संपूर्ण अनुभवासंबंधीं बेर्गसॉंची भूमिका, तत्त्ववेत्याचा जाहीरनामा, यौक्तिक किंवा तर्कनिष्ठ प्रत्यक्षवाद, महर्षि अरविंदांचा आध्यात्मिक विकासवाद, मूरकृत कल्याणमीमांसा, स्वातंत्र्यमीमांसा इत्यादि विविध विषयांवर अभ्यासपूर्ण प्रबंध वाचण्यांत आले. फक्त क्रियाशील सभासदांनाच या संस्थेंत स्थान आहे. जो सभासद वर्षांतून निदान एखादा अभ्यासपूर्ण प्रबंध संस्थेच्या बैठकीसमोर वाचून दाखविणार नाहीं त्याचें सभासदत्व रद्द करण्यांत येतें.

अशा प्रकारचीं लहान लहान वर्तुळें निरनिराळ्या मुलुखांतील प्राध्यापक मंडळींनीं सुरू केलीं पाहिजेत. त्यामुळें संशोधनाचें कार्य संघटित रीतीनें होईल आणि शिक्षणाच्या मृतवत् सांगाड्यांत जीव ओतला जाईल, अशी आशा वाटते.







मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास



नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

दैवी संपत् चरित्र-माला

संपादक—श्री. दा. न. शिखरे, : श्री. आपटे गुरुजी



जगाच्या इतिहासांत दोन प्रवाह स्पष्टपणें दिसतात. एक स्वार्थी, भोगवादी व हिंसाप्रधान. इतरांना जिंकून, लुबाडून, गुलाम बनवून त्यांचेवर आपली सत्ता चालवावी, अशा महत्त्वाकांक्षेचे पराक्रमी व सामर्थ्यशाली पुरुष इतिहासांत आढळतात; किंबहुना त्यांनीं चालविलेल्या लढाया, त्यांनीं केलेल्या कत्तली, त्यांनीं घडविलेले रक्तपात यांनींच इतिहासाचीं बरींचशीं पानें रंगलेलीं असतात.

पण समाजाची जी धारणा होते व मानवजातीची जी प्रगति होते, ती दुसऱ्या कोटींतील थोर लोकांकडूनच. अभय, सत्य, दया, क्षमा, शान्ति, तेज इत्यादि दैवी संपत्तीच्या विभूतीच मानवांना प्रेमाचा व ऐक्याचा मार्ग दाखवितात. स्वतःला दिसलेलें सत्य स्थापण्यासाठीं व अन्यायाचें निर्दालन करण्यासाठीं ते मूकपणें जनतेची सेवा करीत राहतात—अवश्य तर, त्या कामीं आत्म-बलिदानहि करतात. अशा पुरुषोत्तमाची ओळख प्रचलित इतिहासांतून फारच थोडी करून दिली जाते.

ती ओळख महाराष्ट्रीय वाचकांना यथाशक्य प्रमाणांत करून द्यावी, या हेतूनें "दैवी संपत् चरित्र-माला" काढलेली आहे पृथ्वीच्या पाठीवरील सर्व देशांतील व सर्व धर्मांतील प्रेमपूर्ण व सेवाशील स्त्री-पुरुषांच्या जीवनांतील उदात्त कथा या 'माले'त दिल्या जातील. साधारणपणें प्रत्येक पुस्तकांत अशा आठ अहिंसक संतांचीं चरित्रें असतील व अशीं एकूण बारा पुस्तकें निघतील.

कवि श्री. बा. भ. बोरकर, 'आनंद' कर्ते श्री. गोपीनाथ तळवलकर, श्री. दे. ना. टिळक, श्री. काकासाहेब बर्वे इत्यादि लेखन-साहाय्य करणार आहेत. पहिलें पुस्तक लवकरच प्रसिद्ध होईल. प्रत्येक पुस्तक सुमारें शंभर पृष्ठांचें असेल व त्याची किंमत एक रुपया राहील.



सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमाला, पुणें २



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास



नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष